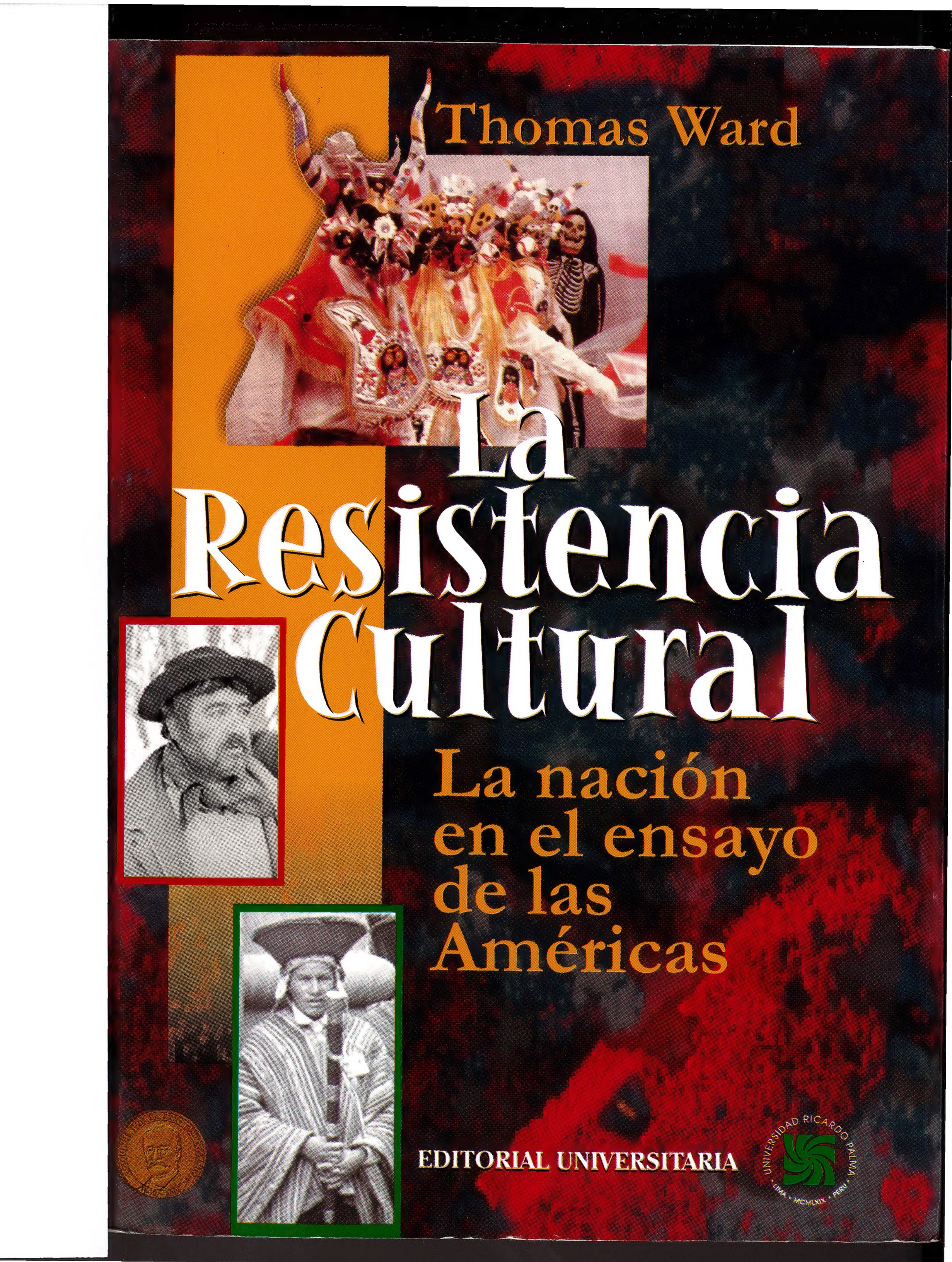

Thomas Ward
La Resistencia Cultural
La nación en el ensayo de las Américas
EDITORIAL UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD RICARDO PALMA
LIMA · MCMLXIX · PERÚ

LA RESISTENCIA CULTURAL:
LA NACIÓN EN EL ENSAYO DE LAS AMÉRICAS

Thomas Ward

La Resistencia Cultural

La nación en el ensayo en las Américas



EDITORIAL UNIVERSITARIA



Primera edición, diciembre del 2004

Cubierta: NAT Arte & Diseño

La resistencia cualtural: la nación en el ensayo de las Américas

ISBN 9972-885-78-X

Depósito Legal N° 1501052004-5874

Impreso en el Perú - Printed in Peru

A mi Úrsula, sin cuyo amor
no habría terminado este libro.

...las naciones, como los individuos, son los obreros de su propio destino y el siniestro que nos estamos labrando es obra de nuestras manos.

José Casimiro Ulloa[1]

La América Latina, curiosamente, ha sido, a través de la historia, el escenario de uno de los más grandes procesos de mestizaje, de mezcla cultural continua y activa, que terminó por crear, más allá de la identidad de los actores fundamentales, una nueva realidad que es hoy su mayor característica y su más rica fuente de creación literaria y artística.

Arturo Uslar Pietri[2]

---

1 José Casimiro Ulloa, "Perú y Ecuador" *Revista de Lima* 1 (1859), p. 5. En las referencias de índole histórica, he tomado la libertad de modernizar la ortografía. Así tenemos "a" por "á", "istmo" por "Istmo" y Napoleón por Napoleon. Por otra parte se ha usado la forma ortográfica preferida como "México" por "Méjico".

2 Arturo Uslar Pietri, "El mestizaje cultural", *El Comercio*, Lima 23 de junio de 1997, p. A2.

CONTENIDO

PREFACIO

Hasta la llegada de lo que se ha llamado posmodernidad, las ideologías europeas transformaron los conceptos americanos de nación. Para indagar sobre las transformaciones en las construcciones de este tipo, consultaremos a ensayistas de diferentes sectores sociales, de orígenes muy diversos. Son expertos en temas como la etnia, la raza, el género, los estratos sociales, el Estado, los derechos universales, la política, lo divino y otros ideales. De acuerdo con sus diversas perspectivas esperamos formular una idea de nación como una estructura y un contenido, capaz de incluir a todos, sin excluir a nadie.

Aunque consultaremos una u otra novela, limitaremos nuestra indagación sobre este género para no desviarnos en cuestiones de forma. Por la misma razón no investigaremos mucha poesía, para no despistarnos en cuestiones de poética. Sólo en los momentos en que la ficción o la expresión lírica puede derramar luz sobre nuestro análisis, acudiremos a tales obras, siempre considerándolas por su aspecto ideológico, no artístico. La fuente principal de este estudio, entonces, es el ensayo, género no tan estimado como la narrativa o la poesía, pero acaso más rico en el campo de ideas[1]. Sin elevadas pretensiones de arte, el ensayo goza de

[1] Algunas monografías sobresalientes sobre el ensayo iberoamericano son las de Robert G. Mead, Jr. *Perspectivas interamericanas: Literatura y libertad* (Nueva York: Las Americas, 1967); Martin S. Stabb, *In Quest of Identity* (Nueva York: University of North Carolina Press, 1967); Harold Eugene Davis, *Latin American Social Thought: A Historical Introduction* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1972); Peter G. Earle & Robert G. Mead, *Historia del ensayo hispanoamericano* (México: Ediciones

una profundidad intelectual prescindiendo de una estructura compleja[2]. Es la forma predilecta para el discurso social y político. Desde su inicio con Montaigne, como género predilecto para la historia de las ideas, el ensayo se ha cultivado por los cerebros más preparados del Occidente. Entre ellos se cuenta con Francis Bacon, Joseph Addison, Benjamín Franklin, Ernest Renan, Domingo Sarmiento y José Carlos Mariátegui. Para ser ensayista, son obligadas las herramientas para crear un ideal, atributo fundamental de esta categoría de escritura. Para serlo, pues, un escritor necesita ser educado. Esto implica, tradicionalmente, ser de la clase letrada pasando por alto a la menesterosa. Esta historia deja un vacío en lo que entendemos para la nación. Con el fin de entender todos los registros sociales, entonces, nos hemos visto en la necesidad de ampliar nuestra noción de lo que es el ensayo.

Para comenzar, presentaremos a ensayistas tradicionales como Sarmiento, Manuel González Prada, Clorinda Matto de Turner, Eugenio María de Hostos, José Martí, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Octavio Paz, Rosario Castellanos, Allan Bloom, Cornel West y otros. Más bien éstos establecen un marco con el fin de definir una estructura capaz de comprender a la nación. Como bien exhorta Gloria da Cunha-Giabbai estos ensayistas son "rectores de nuestra cultura" y así merecen amplia atención crítica[3]. Pero limitarse al ensayo tradicional y excluir del

de Andrea, 1973); José Luis Gómez-Martínez, *Teoría del ensayo* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981); Anthony Sacoto, *El indio en el ensayo de la América española*, tercera edición (Cuenca: Casa de Cultura Ecudoriana, 1988); José Miguel Oviedo, *Breve Historia del ensayo hispanoamericano* (Madrid: Alianza Editorial, 1990); y Doris Meyer, *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries* (Austin: University of Texas Press, 1995); Liliana Weinberg, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno* (México, FCE, 2001); Héctor Jaimes, *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2001).

2 Obviamente hay cultivadores del ensayo artístico, desde el mexicano Alfonso Reyes hasta los argentinos Borges y Cortázar.

3 Gloria da Cunha-Giabbai, *Mario Benedetti y la nación posible* (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2001), p. 13. Da Cunha lamenta que el *Boom* del cual

diálogo a otros grupos resultaría en una visión limitada. Simón Bolívar, es un caso interesante. No redactó su "ensayo", ya que no tuvo tiempo con las presiones de su empresa. Él dictó la mayoría de sus discursos, los cuales se transcribieron. Aunque el proceso se desvió del ensayo tradicional, la forma actual en que preservamos sus alocuciones se asemeja en mucho al ensayo.

De un proceso parecido surge la obra de Rigoberta Menchú. Ella como Bolívar también dictó su mensaje. No porque le faltó tiempo, sino porque era analfabeta. No obstante, su voz indígena no es cien por cien auténtica porque respondía a las preguntas de una antropóloga, Elizabeth Burgos. Mas sin su intervención, no tendríamos la voz contundente de la guatemalteca, fundamental para delimitar una idea inclusiva de la nación. Las dos mujeres crearon una especie de ensayo híbrido. Admitimos por igual a Omar Cabezas. Asemejándose al proceso llevado a cabo con Menchú, el sandinista dictó su testimonio en un micrófono, no a un antropólogo sino a su propia grabadora, transcribiendo luego a sus propias palabras. Con él, la tecnología se inserta en la técnica de producción literaria. Asimismo incluimos a escritoras como Beverly Tatum cuyo libro, más que ensayo, es un testimonio personal de la experiencia afroamericana. Como en el caso de Menchú, su producción aporta un contenido del cual no se ocupa el ensayo tradicional. Juntas todas estas voces añaden su dimensión a la polifonía heteróclita que representa las diversas realidades de las Américas. Con Sara Castro-Klarén, inferimos que ha llegado el momento de escribir de nuevo la historia de la literatura latinoamericana[4].

gozó Latinoamérica desde mediados del siglo XX, al generar mucho interés en la ficción, sofocó interés en el ensayo. De una manera, nosotros estamos con este libro tratando de responder a esta laguna en la crítica sobre el ensayo.

4 Sara Castro-Klarén, "The Novelness of a Possible Poetics for Women", *Cultural and Historical Grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism*, ed. Hernán Vidal (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1989), p. 105.

Hay otras peculiaridades en tratar a los escritores/habladores. Examinaremos al ensayo de Marco Denevi quien ganó su fama, no como ensayista, sino como novelista. Ya que sería empequeñecerlo reducirlo a mero narrador, hay que indagar asimismo en los giros de su ensayística. De forma inversa, la única novela del gran ensayista Hostos está repleta de filosofía. Sería un error pasarla por alto, limitándonos a su prosa especulativa. Además, existen otros autores quienes adoptan una perspectiva en contra del *establishment*. Ellos no han tenido oportunidad de publicar sus ensayos. Les fueron cerradas las puertas de las casas editoriales. Luis Wainerman es uno de ellos, por lo tanto no hay más remedio que acudir a su única novela publicada (¡de cuatro tomos!).

Estas figuras son importantes ya que, como ha adivinado Ángel Rama, es por la escritura que se diseña "la identificación nacional", estableciendo un marco para "la sociedad en un proyecto"[5]. Afirmaciones de esta índole nos conducen a dudas como, ¿cuáles son las clases de escritura que se destacan principalmente en el proceso formativo? Mientras el tema de la nación surge en la novela y en la épica, es en el ensayo, y en su subgénero, el artículo periodístico, donde el problema constituye un tema predilecto. Estas cáusticas se amplían en los registros codificados con los autores subalternos.

Para resolver esta cuestión, hay más de cien "ensayistas" a los cuales podríamos acudir. Puesto que no es nuestro intento componer un manual, hemos tenido que seleccionar de un grupo bastante variado. Hemos optado por explorar a los escritores elegidos aquí por diversas razones: o porque aportan voces no canónicas o porque son canónicos y precisan de verse en un nuevo contexto. Solo comparando las voces de diversas etnias y estamentos se puede entender nuestra circunstancia híbrida de una manera cabal.

5 Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Hanover: Ediciones del Norte, 1984), p. 97.

El deseo de compenetrarse en nuestra realidad de una forma más profunda nos conduce a ampliar nuestra investigación de otra manera aún. Los ensayos que analizaremos a continuación pertenecen a las cinco regiones del Nuevo Mundo: Río de la Plata, el Caribe, los países andinos, Mesoamérica, y los Estados Unidos. De una síntesis (no la única) de estas regiones, se esperaría la formación de una teoría de la nación inclusiva. Si en el Caribe la población negra es considerable, en el Río de la Plata se pone de manifiesto su ausencia. Por lo tanto, habrá que buscar terreno común entre aquellas dos comarcas. Los habitantes de Mesoamérica y la región andina constituyen los llamados países de Indoamérica, aunque son diferentes entre sí. México tuvo una revolución que glorifica los mitos de los nahuas. El Perú todavía elogia su pasado criollo, aun con la cholización y la chinización de Lima. Y el elemento afroperuano suele concebirse bajo el modelo de cultura criolla. Los Estados Unidos, basados gubernamentalmente en estructuras anglosajonas, admiten, en grados desiguales sus raíces europeas, indígenas, africanas y asiáticas. Falta todavía lograr un equilibro estable. Por este motivo, examinaremos las voces de cinco ambientes, todas muy diferentes entre sí, aunque como veremos, todas preocupadas por el mismo tema.

¿Por qué tener en cuenta precisamente estos ensayistas que vienen a continuación? No se debe a que son liberales, conservadores, o equilibrados. Es porque se arriesgaron con sus palabras y sus pasiones a analizar sus países. El lector, tal vez, se sorprenderá de la ausencia en este libro de ensayistas notables de la estirpe de Mercedes Cabello de Carbonera, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Jorge Luis Borges, Carlos Fuentes, Mario Benedetti o Ayn Rand. No es que sean insignificantes como ensayistas sino que son más conocidos por su ficción. Por otra parte, los escritores del *Boom*[6] no son necesariamente representativos de

6 El *Boom* también se llama la "nueva narrativa hispanoamericana", término adoptado por Julio Ortega. Véase su *Poetics of Change: The New Spanish-American Narrative*, tr. Galen D. Greaser (Austin: University of Texas Press, 1984). Hay ilimitados estudios

sus naciones. Vargas Llosa ve a la cultura indígena como arcaica y renunció a su ciudadanía peruana declarándose español. Cortázar entró en polémica dos veces con escritores que podríamos llamar nacionales, polemizándose con el escritor argentino Luis Wainerman a quien se debe la interesante y humorística noción de Vacalandia (véase el capítulo 1.5)[7], y con el Arguedas, llamándolo regional por narrar sus experiencias en la sierra peruana[8]. Borges, aunque puede ser muy argentino en cuentos como "El sur", tiende más hacia la literatura universal. Y Fuentes parece más cómodo en Harvard Square o College Hill que en el Paseo de la Reforma, más feliz con burgueses mexicanos que con indígenas (hay excepciones como con el bello "Chac Mool"). Rand negó sus orígenes rusos convirtiéndose en apologista del sistema capitalista de América del Norte. Por estas y otras razones, hemos optado por unos escritores que representan a sus países y que, en la mayoría de los casos, han influido en sus pueblos con sus ensayos.

Tampoco es que elegimos a un pensador por su horizonte política. El instante en que tratamos de asignar una etiqueta a la ideología de un intelectual se la reducimos. ¿Por qué? No sólo porque un autor evoluciona en sus ideas, como es el caso con Sarmiento, González Prada y Vasconcelos, sino también porque en distintos contextos su doctrina

---

sobre este fenómeno. Tres son Luis B. Eyzaguirre, *El héroe en la novela hispanoamericana del siglo XX* (Santiago: Editorial Universitaria, 1973), Naomi Lindstrom, *Twentieth-Century Spanish American Fiction* (Austin: University of Texas Press, 1994) y Wilfredo H. Corral, "Novelistas sin timón: exceso y subjetividad en el concepto de 'novela total'", *MLN* 116 (2001), pp. 315-349.

7 Esta polémica se acuñó en *El libro de Manuel* de Cortázar y en *Comer la propia asadura del hermano* de Wainerman. Cortázar ataca la postura del escritor judío acerca del arte y éste crea un protagonista, don Córtaz, un carnicero en Vacalandia, para burlarse del autor canónico. Nadie ha estudiado esta polémica.

8 La polémica entre Cortázar y Arguedas se explica en Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1996), pp. 34-43. En este libro se trata de desmitificar el indigenismo de Arguedas. Karl Kohut reseña esta polémica y otras que fomentó con alumnos parisienses, con Fidel Castro, con David Viñas y con Liliana Heker. Karl Kohut, "Las polémicas de Julio Cortázar en retrospectiva", *Hispamérica* 87 (2000), pp. 31-50.

parece diferenciarse. Lo que dice Sarmiento en la Argentina del XIX, difícilmente se diría en el Perú del XX (aunque Mariátegui sí lo dice). Determinada clasificación ideológica, además, puede atribuir un significado a un intelectual que simplemente no existe en su pensamiento. Una anécdota nos puede ilustrar. Una vez, en un seminario sobre ideologías peruanas que ofrecí en Loyola College (1997), un alumno me dijo que Matto de Turner y González Prada era izquierdistas, y que hacía falta leer también la perspectiva derechista para tener una visión global del Perú finisecular. En el curso habíamos hablado del lenguaje, los neologismos de *Horas de lucha* y la propuesta de Matto de usar el quechua para unir al Perú. Me pareció racional lo que me decía el muchacho. Después de todo, no habíamos presentado en el curso ninguna defensa del castellano castizo. Lo pensé, lo pensé más, y me di con la idea de estudiar la obra de Riva-Agüero, autor que se acercó al fascismo italiano, para sacar una visión opuesta, proposición mía *a priori*. Leí "Lenguas indígenas y el castellano", imaginando encontrar una posición reaccionaria, pero en cuanto a los idiomas autóctonos, sólo encontré elogio y orgullo. Esto a pesar de su espléndido amor al castellano culto en el Perú. Me di cuenta que las divisiones, derecha e izquierda no sirven para ilustrar estas materias, especialmente cuando existen múltiples perspectivas ideológicas. Lo mismo en política. ¿Fidel Castro es de la izquierda o la derecha? Se podría afirmar o el uno o el otro. Es comunista, un izquierdista que busca la justicia, aunque asimismo es autoritario, un derechista que estrangula el discurso libre. Cada cajón lo define, pero ninguno expresa la multiplicidad inherente al personaje histórico.

Pensándolo así, González Prada es izquierdista, pero es muy dogmático. Es anarquista, aunque el anarquismo también se ha dado en el libertarismo, el capitalismo del mercado libre llevado hasta las últimas consecuencias. Un sucesor del libertarismo del maestro modernista es Hernando de Soto. ¿Se aseguraría que su libro *El otro sendero*, es izquierda por ser heredero de *Horas de lucha*? Inútilmente podríamos llamar al solipsismo del mercado libre una tendencia izquierdista. Existe el mismo enigma con Sarmiento, con Mariátegui.

Proponemos, entonces, juzgar a los autores bajo otro criterio, su tolerancia o su intolerancia. Y si un escritor es implacable, es preciso preguntar, ¿cuáles son las razones por las cuales se puso intransigente? Es una cuestión central al pensamiento de cada escritor. Se diría que González Prada fue intolerante de la intolerancia. Esto lo describe perfectamente y caracteriza su compromiso social. Y si un pensador es complaciente, ¿esto quiere decir que no tenga ideología? Veremos en seguida las respuestas a estas dudas.

Este proyecto no hubiera sido posible sin la ayuda de un sinnúmero de personas e instituciones. El plan inicial de formular una teoría de la nación latinoamericana surgió a través de varias conversaciones que tuve con Luis B. Eyzaguirre entre los años 1985 y 1987. La primera vez que presenté el tema ocurrió durante mis exámenes comprensivos para el doctorado en la Universidad de Connecticut. Ofrecí una charla, definiendo la nación a través de Sarmiento, Martí, González Prada, Mariátegui y Paz. Durante aquel informe, expuse un concepto de nación que se basaba en la etnia. Los españoles presentes en el comité se ofendieron. Desafiaba a su noción de la unidad nacional (Cataluña, Galicia y el País Vasco). Ya sabía, entonces, que el tema iba a ser interesante.

Leí fragmentos primitivos de algunas secciones acerca de Sarmiento, Martí y González Prada en el IX Simposio Internacional de Literatura, Asunción, Paraguay, en 1991. Otros sobre Sarmiento, Mármol y Mariátegui dicté en el XXX Congreso Internacional de Literatura, Poitiers, Francia, y en el IX Congreso Internacional del Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata, Alicante, España, ambos en 2004. Las reacciones de los oyentes fue positiva y útil. Un borrador del apartado sobre Matto de Turner se publicó en la revista *Neophilologus* 86.3 (2002), lo mismo con la sección sobre Wainerman que apareció en *Confluencia* 4.2 (1989). A través de la década iba estudiando a otros autores y informantes que forzaban tanto una permutación como una ampliación en mis ideas originales. Varias de éstas las desarrollé en los cursos que he ofrecido en Loyola College entre 1990 y 2003. Los comentarios de

los estudiantes, sus dificultades y su entusiasmo también incidieron en mi actitud frente a estas figuras.

Sin la ayuda de las bibliotecarias de la Biblioteca Loyola/Notre Dame de Baltimore, no habría podido lograr este libro. En particular quisiera agradecer a Peggy Feild sin cuya paciencia este proyecto hubiera tomado un rumbo distinto. Imprescindible también fue la intervención de Antonio Cajas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Varios bibliotecarios del salón de investigadores de la Biblioteca Nacional en Lima también "me echaron una mano". Durante una sabática que realicé entre junio y diciembre de 1997, me dieron acceso a ricas fuentes de información. Sin su orientación la sección sobre el Perú no hubiera sido posible. También preponderante en la realización de este libro fue una beca con que me proveyó el Departamento de Asuntos Multiculturales de Loyola College. Esta ayuda económica me sirvió para asistir a un Instituto en el verano de 1998 que me puso en contacto con una plétora de materias que me ayudaron en la redacción de la sección acerca de los Estados Unidos tanto como en la elaboración de una teoría general sobre la nación.

INTRODUCCIÓN

El sentido de la palabra nación es cuestionable ya que nadie está de acuerdo en lo que significa. El concepto moderno no puede entenderse sin primero volverse a sus raíces en el Renacimiento. Implica una relación con el pasado. Conforme al Inca Garcilaso de la Vega (Perú-España: 1539-1616), verificamos como Cuzco, la capital del Tahuantinsuyo, se concibe como si fuera "otra Roma". Esta formulación es concomitante con la del "renacimiento", la cual implica renacer, en este caso, del mundo antiguo en el moderno. Un ejemplo puede servir para esclarecer esta actitud que tanto define el siglo XVI. Según el historiador mestizo, el imperio andino se definió como una república, aun antes de la llegada de los españoles. Con su conquista, el incanato se adhiere "a la república cristiana"[1]. Es decir, que las nociones de cultura o de etnia se quedan subordinadas a un ideal elevado, el de Jesucristo. Se establece durante el siglo XVI, entonces, un paralelo entre el imperio romano, forjado de diversas culturas locales, y la república cristiana, también compuesta de etnias múltiples. Por más que Garcilaso concibe las civilizaciones del Nuevo Mundo como "grandes naciones", siempre las entiende como integrantes de la "república cristiana"[2]. Su actitud resultaría de tres factores, del concepto milenario de la nación, del deseo de relacionarse con los letrados españoles de su época, y de su humildad ante la Inquisición. De ser así, no constituiría su propio concepto de nación, sino uno que iba

---

1 El Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, ed. Augusto Cortina, 12a. ed. (Madrid: Espasa Calpe, 1982), pp. 17-18.
2 Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, p. 18.

de acuerdo con su medio. Aceptamos esta probabilidad, teniendo en cuenta que, en cuanto a la nación, los *Comentarios reales* representan valores que caracterizan el Renacimiento letrado[3].

Al igual que el Siglo de Oro, la Ilustración resucita la noción romana. En la época de Rousseau y Voltaire, "todos" son integrantes de la civilización, adoran la sabiduría, la razón y la simetría, lo cual implica ahora la igualdad y los derechos del hombre. Son los ideales de la guerra de independencia de los Estados Unidos. Lo mismo ocurre con Bolívar cuando medita su unión latinoamericana. Durante el Siglo de las Luces y antes del apogeo revolucionario que le sigue, la monarquía era lo que definía al Estado, no la etnia ni la cultura. Es legendaria la expresión, "l´état c´est moi", del rey francés. La intención oficial de una cultura nacional todavía permanecía en una etapa embrionaria. No se daba por hecho todavía que un soldado debía ser oriundo del país para el cual combatía. El marqués de Lafayette, un militar francés, sirvió en el ejército de George Washington (entre 1777 y 1781)[4]. No obstante que fuera francés, ¡creía en la libertad y esto bastaba para luchar en las Trece Colonias!

La Rusia Imperial se inspiraba en Francia. En los siglos XVIII y XIX, los ejércitos no fueron nacionales tanto como instrumentos de la Monarquía por lo que la emperatriz Catalina ofreció al "venezolano" Francisco de Miranda un cargo de coronel en el ejército ruso[5]. No

[3] Actitudes parecidas se encuentran en las crónicas mexicanas. Thomas Ward, "From the 'People' to the 'Nation': An Emerging Notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 32 (2001), pp. 223-234 y "Expanding Ethnicity in Sixteenth-Century Anahuac: Ideologies of Ethnicity and Gender in the Nation-Building Process", *MLN* 116.2 (2001), 419-452.

[4] Lloyd Kramer, *Lafayette in Two Worlds* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), p. 10.

[5] Emil Ludwig, *Bolívar, The Life of an Idealist* (New York: Alliance Book Corporation, 1942), p. 60.

importa que fuera criollo, lo que interesaba era que él tenía mérito (¡y que había algo no netamente político entre él y la reina!). Los ejemplos a lo Lafayette y Miranda abundan en aquel momento histórico.

Si al comenzar el siglo XIX el ideal imperial fue tan potente que la "nacionalidad" de un individuo no estorbaba para servir en el ejército de otro poder, también surgirían otras tendencias contrarias. Ya se formulaba el romanticismo. Con este movimiento el Imperio Romano dejó de ser el ideal. Federico Schlegel (Alemania: 1772-1829) vincula la grandeza nacional con la pureza y antigüedad de la raza ("cepa")[6]. Johann Gottfried von Herder (Alemania: 1744-1803), uno de los innovadores del *Sturm und Drang*, es otro que forja direcciones inéditas en la manera de ver las naciones. En su famoso ensayo sobre alemanes y eslavos, atribuye ciertas características a cada uno de ellos. Debido a su geografía política y física, los alemanes, por ejemplo, perfeccionaron sus habilidades en las técnicas de la guerra, mas no en la agricultura. No desarrollaron su espacio nacional, permaneciendo cerca de la naturaleza[7]. Ocurrió lo opuesto con los eslavos quienes, en cambio, no se hallaron con una constitución guerrera, sino con una industria doméstica y con un amor a la tranquilidad[8]. Ideas de este tipo conforman una relación entre etnia y nación.

Aunque se había distinguido entre diferentes etnias desde el renacimiento (las crónicas de la conquista están repletas de este tipo de discurso), con el romanticismo vino a ser atributo principal. Con el movimiento de Lord Byron, Víctor Hugo y Jorge Isaacs, se fragmentó el ideal del imperio universal. Lo local comenzó a predominar en literatura

[6] Federico Chabod, *La idea de nación*, tr. Stella Mastrangelo (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), p. 91.

[7] Johann Gottfried von Herder, "Germans and Slavs", del libro XVII de sus *Ideas para la historia de la humanidad*, citado en Hans Kohn, *Nationalism, its Meaning and History* (Princeton: D. Van Nostrand Company, Inc, 1955), p. 105.

[8] Herder, *op. cit.*, p. 108.

y en política. No es coincidencia que el costumbrismo se convirtió en una tendencia capital de las letras decimonónicas[9]. Con respecto a la política, como reconoce Chabod, el Estado se desligó de sus relaciones con otros Estados, los cuales asimismo, a su vez, iban desvinculándose[10]. Es decir, cada gobierno se hizo más egoísta en su política, en detrimento potencial del bien común.

Si Iberia forjó el arquetipo clásico de la República durante el Renacimiento (puede decirse que su unificación la dejó libre para después participar desaforadamente en este momento clave de la historia), otros países no lo lograron hasta el siglo XIX. Dos de éstos fueron Italia y Alemania. Chabod registra los procesos en ambos, los cuales, para él, son completamente diferentes. Concluye que la noción alemana que se coaguló en el XIX fue determinada por nociones de raza y de territorio. Es una actitud *naturalista*, según él. En cambio, Italia mostró una postura *voluntarista*, algo como el "plebiscito de todos los días" de Ernesto Renan[11]. Estas dos actitudes, naturalista y voluntarista, asentaron un marco permeable para múltiples estructuras, actitudes y políticas que se fraguan desde el XIX al XX.

Después del marasmo inicial de las independencias americanas, paulatinamente se comenzaba a forjar los Estados nacionales. En la primera mitad del siglo XIX la tarea era un poco nebulosa: como el idioma y la cultura de la madre patria se consideraban como elementos comunes, sería difícil concebir diferentes nacionalidades que compartieran la misma lengua. Tan tarde como al principio del siglo XX esta confusión perduraba. Miguel de Unamuno, un escritor prominente de la llamada Generación del 98 en España, califica a patriotas tan diversos como

---

9 Jorge Cornejo Polar demuestra este aspecto de las letras decimonónicas en *El costumbrismo en el Perú* (Lima: PetroPerú, 2001).
10 Chabod, *op. cit.*, p. 105.
11 *Ibid.*, pp. 90-93.

Sarmiento y González Prada como españoles[12]. Su tesis es desconcertante para el lector que conozca el elemento antipeninsular en los ensayos de aquellos dos sudamericanos.

En el mundo euroamericano hay dos tendencias contradictorias que surgen a la vez, disgregación y cohesión. Temprano en el siglo se quebró la confederación Perú-Bolivia. Las Provincias Unidas del Sur se deshicieron. Desapareció la unión centroamericana, surgiendo cinco repúblicas nuevas. Maine se separó de Massachusetts, West Virginia de Virginia. Durante las mismas décadas, sin embargo, se nota un proceso inverso de cohesión. En 1812 Inglaterra suponía incorporar otra vez a los Estados Unidos. En 1861 España reintegró la República Dominicana y lo intentó con el Perú en 1866 sin que tuviera éxito en su bombardeo del Callo. Junto a la política integradora, surgió la tecnología decimonónica que favorecía los mismos fines de incorporación. Los ferrocarriles, los vapores, la fotografía y el telégrafo unieron muchas partes del globo. Con estas máquinas se podía viajar más lejos y comunicarse casi simultáneamente. Una repuesta al vaivén nacional-universal, fue el concepto de nación del romanticismo nacionalista, el cual se basaba en la acepción étnica del Renacimiento, floreciendo en el siglo XIX. De acuerdo con Chabod, "la idea de nación surge y triunfa al surgir y triunfar aquel grandioso movimiento cultural europeo llamado romanticismo"[13]. Fundamental a esta relación que establece el crítico italiano es "la poética del sentimiento y de la imaginación"[14]. Pero, no es inventar algo de la nada –donde se podría llegar con la teoría *a priori* de Benedict Anderson. Conforme a lo que vamos explicando, había dos tendencias opuestas. Como bien advierte Da Cunha-Giabbai, "si la élite gobernante inventa o copia tradiciones para mantener su poder, el pueblo, por el contrario, busca mantener, en la memoria colectiva, el vigor de las viejas tradiciones

---

12 Miguel de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana* (Buenos Aires: Espasa Calpe [Colección Austral], 1947), pp. 69-107.
13 Chabod, *op. cit.*, p. 19.
14 *Ibid.*, p. 21.

que sustentan su lucha"[15]. Para llegar a la nación habrá que acercarse a lo que existe en la sociedad, su idioma, sus refranes, su historia, su literatura, creando una cultura de acuerdo con los mismos. Tal proceso frecuentemente ocurrió extraestatalmente.

Como en diversas épocas, la música dice algo de los sentimientos políticos y culturales del momento. Con el establecimiento del romanticismo, con las fuerzas de la modernización de las sociedades europeas (y americanas podemos proponer), brotó un nacionalismo que iba bien con los esfuerzos de forjar naciones. Antes de la guerra franco-prusiana (1870-1871) nadie desafió a la hegemonía germánica en la música clásica. Desde Bach, Handel y Mozart, hasta Beethoven, Schubert y Wagner, los pueblos teutónicos definieron lo que era la música seria. Ya a partir de 1870, con sus nacionalismos novedosos, esta hegemonía se vio acometida desde varios sectores[16]. Desde Rusia, el "puñado de compositores", Mussorgsky, Borodín, Balakirev y Rimsky-Korsakov idearon un idioma musical extremadamente chauvinista. De Bohemia salieron voces como Smetana, DvoÍák y Janá…ek. De Noruega surgió Grieg, de Finlandia Sibelius, de Inglaterra Elgar, de Francia Fauré, Debussy, Ravel y Dukas. La misma España participaba en el nacionalismo musical. De ella emergieron Pedrell, Albéniz y de Falla. En los Estados Unidos trabajaron Foster, Foote e Ives[17]. En Latinoamérica Manuel Ponce fue de México, André Sas del Perú, Pío Barrios del Paraguay, y Alfonso Broqua del Uruguay.

Este nacionalismo artístico mostraba un nuevo deseo de recalcar las diferencias entre las naciones. Es un rechazo fundamental del ideal neoclásico del universal. Primordial en esta inclinación es el deseo de recuperar las tradiciones folclóricas de las diversas herencias e incluirlas

---

15 Da Cunha-Giabbai, *op. cit.*, p. 77.

16 Donald Jay Grout, *A History of Western Music*, Third edition (NY: W.W. Norton and Company, 1980), p. 636.

17 Groute, *op. cit.*, pp. 652-680.

en la música seria y en la literatura. Si se trata de inventar este proceso, no lo es del todo, ya que se deriva de las materias primas locales.

II

Después de las guerras de independencia, difícil fue establecer los límites entre las nuevos Estados. Las fronteras entre ellos eran borrosas. No sólo hablamos de divisiones, también hubo problemas de unión cuando las entidades tenían intereses distintos. Para el establecimiento de los Estados Unidos, no se sabría si se pudiera hacer las concesiones necesarias a los originales trece estados de modo que adhieran en unión. Al progresar las décadas hubo amenazas de ingleses e indígenas, y unos setenta años después de su independencia surgió una guerra de secesión.

Aún más confusa fue la situación de Iberoamérica. Riva-Agüero trata de evocar el período posterior a la independencia hispanoamericana:

> Inútil empeño sería demarcar exactamente nacionalidades para una generación que vivió en la confusa y revuelta independencia americana, cuando las ciudades y provincias pasaban a formar parte, ya de una, ya de otra de las nacientes repúblicas, sin que hubiera en nada fijeza ni estabilidad[18].

Conque es difícil escribir "historias" nacionales, fijar los límites de las literaturas nacionales y demarcar las fronteras representa una tarea laberíntica. Ciento ochenta años después, persisten las tensiones territoriales entre el Perú y Ecuador, Chile y Argentina, y en la región centroamericana. En Sudamérica, los Estados modernos emergieron en la segunda mitad del siglo XIX, antes para unas naciones, después para otras, aunque siempre luego de ser frustrados los ideales de Bolívar. Su ilusión, si es

---

18 José de la Riva-Agüero, *Obras completas*, 19 tomos (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962-75), v. I, p. 83.

que tenemos confianza de su persona, fue la confederación de los recintos latinoamericanos[19], aunque, por varias razones, no fue posible[20]. El universalismo del Libertador fracasó porque él no entendía o se desentendía de las realidades locales. Es obvio que Bolívar tenía contacto con la diversidad hispanoamericana, como nos recuerda Castro-Klarén, soldados de diversas procedencias se juntaban a sus huestes y precisamente en esta heterogeneidad el Libertador veía la originalidad de las Américas[21]. Pero no pudo reconciliar el ideal con la circunstancia. Este problema persiste hasta nuestros días en la forma de postulados, por ejemplo. Lo que se desprende de Anderson, el gurú de la especulación neocolonial de la nación, es que las entidades políticas se inventaron con sus realidades imaginadas, sus instituciones republicanas, la soberanía popular, la imprenta, sus banderas e himnos nacionales[22]. Según él, los Estados nacientes se distinguieron por la larga extensión del terruño, por la diversidad en las tierras y los climas, y por la dificultad de la comunicación. En su análisis, no hace mención de impacto de la cultura en general[23] ni de las individuales culturas autóctonas[24]. Se podría alegar tal cosa hasta cierto punto para la América Septentrional, donde se exterminó a las culturas indígenas y se deculturó a las negras. Allí, los que sobrevivieron tenían que adherirse a las normas anglosajonas.

Empero, a pesar de los mitos nacionalistas, perduraron numerosos aspectos de las culturas precolombinas. Según nos recuerda Weatherford, Casassatego, el cacique iroqués, se irritó con los gobiernos particulares de

---

19 Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, ed. Manuel Pérez Vila y Augusto Mijares (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976), p. 178. En adelante todas las referencias a este libro irán abreviadas en "*D*" entre paréntesis en nuestro texto.
20 Bolívar, *op. cit.*, p. 69.
21 Sara Castro-Klarén, "Framing Pan-Americanism: Simón Bolívar's Findings", *The New Centennial Review* 3.1 (2003), p. 30.
22 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Revised Edition (London: Verso, 1991), p. 81.
23 Anderson, *op. cit.*, p. 81.
24 *Ibid.*, p. 52.

las Trece Colonias y propuso, para ellas, el modelo confederativo, el *Kaianerekowa*, desarrollado por los iroqueses durante cinco siglos. Lo planteó en una asamblea en Pennsylvania en 1744. Más tarde Benjamín Franklin aceptó que este paradigma pudo serle útil como gobierno confederativo, proclamándolo en otra asamblea, ésta de 1754[25]. Sería prudente, entonces, reconocer que la influencia de la confederación iroquesa impactó sustancialmente en la Constitución de aquel país el cual no puede ser inventado del todo.

La herencia indígena fue más contundente en la América Meridional, donde no se logró exterminar estas poblaciones, sino mezclándose con ellas. Por tal razón, no pueden omitirse las culturas regionales en la formación nacional. De lo contrario surgirían revueltas. Hay señales obvias de esta autoridad milenaria como la bandera argentina, la cual se remonta al Inti iñcaico, y otras no tanto, que asimismo merecen estudio. Por ejemplo, si la Constitución estadounidense tiene influencias iroquesas, y sí incidió en la formación legal de la América Española, ¿aquellas otras constituciones guardan rasgos iroqueses? Además, ¿de qué índole fueron los factores comarcales que impactaron en aquellos documentos políticos? Posteriormente escritores tan diversos como Simón Bolívar, José Martí y José de la Riva-Agüero canonizaron aspectos de la cultura histórica indígena.

Hay que recordarlo, detrás de la división política yace la hibernación de una multitud de fuentes autóctonas que, todavía en los albores del siglo XXI, siguen inyectándose en las fórmulas nacionales. Sería que los criollos de la Independencia no incluyeran originalmente a las culturas locales en sus proyectos patrios, pero las características lugareñas ya diferenciaron a los criollos de los peninsulares. Un criollo bilingüe que habla quechua no es lo mismo que otro que cultiva el náhuatl. Un

---

25 Jack Weatherford, *Indian Givers. How the Indians of the Americas Transformed the World* (New York: Fawcett Columbine, 1988), pp. 135-138.

novohispano que estudia la cultura nahua –como Sigüenza y Góngora– no sería como otro que investiga la geografía de las Amazonas. El elemento local está siempre presente.

Otras diferencias particulares arrancan de la misma conquista. Diversas etnias precolombinas no vieron la posibilidad de aliarse frente a los invasores. Algunos decidieron juntarse a los europeos frente a los imperios locales más potentes. En México, por ejemplo, los tlaxcaltecas no se confían de los tenochas y decidieron anudarse a Cortés en su conquista de Tenochtitlán[26]. Vemos una dinámica paralela con los habitantes de Xauxa o Jauja que se aliaron con Pizarro contra los incas[27]. Como hemos mostrado en otra ocasión estas políticas tuvieron su impacto en los sentimientos locales sobre qué es una nación[28]. Estas formulaciones que se publicaron en forma de crónicas no pudieron menos que impactar en los teóricos e historiadores posteriores, tanto los coloniales como los republicanos[29].

¿Y los vaivenes de la transculturación[30]? Tengamos presentes los casos de dos importantes cronistas barrocos del Perú: el Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma. Como han sugerido antropólogos como Wachtel y Ossio, el Inca logró asimilar la cultura occidental, desde

[26] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Madrid: Historia 16, 1986), pp. 194-209. Los tenochas, los habitantes de Tenochtitlán, fueron conocido, con otros grupos, con el apelativo azteca.

[27] José María Arguedas es el que mejor se ha fijado en este fenómeno. Su trabajo, fundamentado en abundantes referencias a las crónicas, se publicó con el título de "Evolución de las comunidades indígenas", *Formación de una cultura nacional indoamericana*, ed. Ángel Rama, 5a. ed. (México: Siglo XXI, 1989), pp. 80 y ss.

[28] Ward, "Expanding Ethnicity".

[29] Sabemos, por ejemplo, que tanto José Martí como José de la Riva-Agüero leyeron al cronista mestizo de Texcoco, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Arguedas, como ya señalamos, se inmiscuyó también en los textos del coloniaje.

[30] Uso este término de acuerdo con Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, ed. Enrico Mario Santí (Madrid: Ediciones Cátedra, 2002). Según Ortiz, "el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo

el punto de vista de la misma. En cambio, Guaman Poma sólo logró formular el mundo europeo de acuerdo con las formas quechuas[31]. Son dos resultados entre los muchos a lo largo de la colonia. Durante el período republicano los cronistas tenían sus descendientes intelectuales en Clorinda Matto de Turner y José María Arguedas, aquélla apropiando tácticas de Garcilaso y éste de Felipe Guaman. Las diferencias técnicas de asimilación y la mecánica de aislarse como resistencia creó una sociedad compleja en sus diversos pliegues. De ahí que la nación sea polifásica y aun multiforme en su construcción, de naturaleza distinta según la multiplicidad de lo local, no importan los códigos legales que a menudo no se respetaban.

Entre la disgregación y fusión de las naciones prehispánicas y el posterior caudillismo divisor de la llamada "gente decente", la esclavitud surgió y tuvo resultados tan disímiles en países como Cuba y Argentina. Las provincias caribeñas, que tenían su cincuenta por ciento de habitantes negros, tuvieron dificultad en armonizarse con las de la Península. En el Cono Sur, los unitarios temían a los pardos cuando éstos se alían con los federales de Juan Manuel Rosas. Hoy día la cultura negra es elemento esencial de la cubanidad, casi desaparecida, en cambio, en la Argentina. Estas diferencias nacionales no se fabricaron sino que resultan directamente de factores locales.

Se podría entrever que esta gran infusión de etnias, razas, clases sociales y hasta de géneros sexuales hizo del Nuevo Mundo una civilización compleja y dinámica. Unas veces reprimida por la intervención militar,

de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales...", p. 260.

[31] Juan M. Ossio, *Los indios del Perú* (Madrid: Fundación Mapfre, 1992), p. 173.

como en Guatemala, otras en abierta rebelión como la de Caballo Loco[32] o los neozapatistas, las confluencias y divergencias de las etnias son fascinantes e integrales.

Entonces, tiene sentido que lo étnico no sólo se convirtió en lugar común de la ensayística anglo y latinoamericana sino también que llegó ser elemento esencial de cuantiosas teorías sobre lo que es una nación en las Américas. Por esto no estamos frente a un sencillo afán de escribir. Es mucho más que esto. Como advierte Alain Touraine, presenciamos el deseo de explicar, el aporte de la modernidad a los tratados sobre las comunidades[33]. De esta forma es lícito describir a los escritores que esclareceremos más adelante.

Para parafrasear a González Echevarría, si vaciamos el concepto de identidad nacional de la expresión literaria, tendremos una literatura sin mensaje[34]. Lo mismo podemos deducir sobre la América Meridional como la Septentrional. Las impresiones sobre la nación, tan diversas que sean, llegan a ser una de las bases fundamentales de la ensayística de nuestros países. Lo interesante de los escritores que vamos a examinar es que sus propuestas dialogan entre sí. En esto no estamos hablando de temas secundarios, sino de materia primordial la cual sirviendo de médula tanto para los ensayistas colosales del XIX como para los novelistas célebres del Boom. De esta manera, surge una idea de nación que habla a todo el continente.

Antes de continuar, nos conviene proferir unas palabras sobre la palabra que más frecuentemente se emplea para describir el Nuevo Orbe. Las voces "América" y "americano" etimológicamente no denotan

32 Crazy Horse.
33 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, tr. Alberto Luis Bixio (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 25.
34 Roberto González Echevarría, *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature* (Austin: University of Texas Press, 1985), p. 8.

ninguna nación. Como bien se sabe, vienen del nombre de Amérigo Vespucio, un explorador que participó en el auge expansionista que ocurrió a partir de Colón. El vocablo apareció en el mapa de Martín Waldseemüller (1470-1521) designando el Nuevo Continente del sur[35]. Este "Amérigo" se convirtió en su forma femenina "América", concordándose así con el género femenino de los otros tres continentes, Europa, África y Asia. Todo esto ocurrió, entonces, unos cien años antes de la presencia de los primeros pobladores ingleses en tierra firme. Anderson arguye que los Estados Unidos tiene más derecho al nombre "americano" para su nación que los del sur del Río Bravo (Grande) porque los anglosajones habían realizado mejor el concepto[36]. Enumera una serie de razones para apoyar su propuesta, el tamaño reducido de las trece colonias originales, cercanía de mercados, y la existencia de imprenta[37]. En cambio los latinoamericanos, por las razones opuestas, no merecían el apelativo, el que, para ellos, significaba sólo la fatalidad de no nacer como peninsular[38]. En sus especulaciones, Anderson llega a ser apologista para el destino manifiesto de los Estados Unidos. Sin embargo, éticamente, nadie puede apropiarse del nombre de un continente simplemente por tener más fuerza. Esto es lo que hacen los niños toscos frentes a los débiles en la escuela primaria. Los buenos padres castigan su comportamiento derivado de la ley del más fuerte, el cual muestra la codicia de unos sobre lo que tienen los otros. Lo mismo debe ser con la geopolítica donde, desgraciadamente, no hay "buenos padres" para escarmentar a los poderosos. Dado el origen de esta designación y del recinto geográfico donde primero se aplicó, a pesar de su uso egocéntrico por la nación estadounidense, el vocablo "América" se aplica en nuestra monografía al continente, norte y sur, sin acepción de etnia o geografía, destacando lo "americano" frente a lo europeo.

35 Kenneth Nebenzahl, *Atlas of Columbus and the Great Discoveries* (Chicago: Rand Mcnally, 1990), pp. 54-55.
36 Anderson, *op. cit.*, p. 63.
37 *Ibid.*, pp. 63-64.
38 *Ibid.*, p. 63.

III

Laberíntica es la idea de "nación". Mucho se ha escrito y más se ha discutido. Poco se coinciden las opiniones en definirla. En efecto, existe un sinnúmero de atributos contradictorios que pretende darle forma. Podemos afirmar con Maravall, entonces, que es "una de las formaciones sociales más difíciles de precisar"[39]. Tres problemas fundamentales se presentan para comprenderla en toda su complejidad: 1) delimitar sus orígenes; 2) definir su naturaleza y 3) establecer posibles pautas para el futuro. Varios teóricos se han dirigido a esta controversia. Anderson, Hobsbawm, Sommer y otros han elaborado hipótesis sobre "inventar", "hacer" o "construir" a las naciones durante el siglo XIX[40]. Lamentablemente, hay problemas con giros de este tipo porque sólo aclaran limitados aspectos del proceso. Nada se imagina completamente por lo que todo se crea fundamentándose en versiones anteriores, en tanto las ideas como las estructuras sociales. Frecuentemente hay un propósito. La iniciativa político-social que se asoma en el siglo XIX fue, realmente, una dinámica de formular de nuevo lo que había antes. Muchas veces las incipientes repúblicas seguían con las metas del régimen colonial, es decir, impedir que las culturas locales emerjan a la superficie del tejido socio-nacional.

Antes del nacionalismo decimonónico, el pueblo nunca identificó cultural, política y económicamente con un cuerpo nacional, el que no se asociaba con sus héroes o líderes[41]. El nacionalismo, como reconoce Kohn, era una manera de controlar las masas no educadas que llegaban

[39] José Antonio Maravall, "La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación", *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984), pp. 511-28.
[40] Anderson, *op. cit.*; E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Second edition (Cambridge: University of Cambridge Press, 1992); y Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1991).
[41] Kohn, *op. cit.*, pp. 10-11.

a las ciudades de Europa del campo[42]. El mismo proceso ocurrió más tarde en las Américas. La muchedumbre venía de los campos y sierras para integrarse a las ciudades. Los esclavos lograron su libertad y asimismo buscaban formas de sobrevivir. Además, había inmigraciones de Asia y Europa de personas de clases humildes. En ciertos casos las olas populares que cruzaban el Atlántico aportaban doctrinas como el anarquismo, el sindicalismo y el comunismo. Pero para entender el siglo de Bonaparte, Bolívar y Bello, es preciso compararlo con una época anterior.

En general puede reafirmarse que con el siglo XIX las aspiraciones unificadoras del Renacimiento (el papado, el catolicismo, la reforma) pasaban lentamente a los archivos (acaso sobreviviendo en la teología), mientras que el egoísmo, el materialismo y el hedonismo impulsaron un nacionalismo expansionista que cobraba más fuerzas para dominar no sólo a los individuos, sino también a los pueblos. Estas tendencias perduraban, desembocando en el siglo XIX, pasando por el XX y dando forma cultural al XXI.

Tales inclinaciones asociadas con el apogeo del capitalismo se desarrollaron hasta limites nunca imaginados. Sin embargo, hay una nota positiva. El proceso de configurar una nación en las Américas no era menos que forjar una unidad a través de lo que Lienhard llama una "creciente integración de las subsociedades indígenas o mestizas a la sociedad 'nacional'"[43]. Dos ejemplos surgen en el siglo XX: la Revolución Mexicana y el gobierno militar de Velasco en el Perú. Los dos valoraron "lo indio" aunque de maneras diferentes. Asimismo existen otros tipos de mestizaje con los asiáticos (en el Perú), los africanos (en el Caribe), los alemanes (en Paraguay) y los italianos (en la Argentina). En los Estados Unidos la abolición de la esclavitud sólo fue un paso muy preliminar

[42] *Ibid.*, p. 24.
[43] Martín Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-sociales en América Latina 1492-1988* (Lima: Editorial Horizonte, 1992), p. 87.

para forjar una nación más inclusiva. Este proceso se adelantó limitadamente durante la segunda mitad del XX con la época de derechos civiles. Conviene recordar, empero, que las propuestas del mestizaje, en las cuales se trata de incorporar a indígenas y otros grupos a la patria, tienen un carácter fundamentalmente autoritario. Es la preocupación de Mallon quien concibe estas prácticas como contrarias a la determinación local. La destacada historiadora interroga si la democracia puede dejar de ser una energía centralizadora y convertirse en una predisposición descentralizadora que respete a las culturas locales[44].

Ya desde los años ochenta, con el aporte del multiculturalismo teórico, con las propuestas de la heterogeneidad, con los movimientos de guerrillas en Hispanoamérica, con la desintegración de la Unión Soviética y el inicio del período más energético del capitalismo que se haya visto, parece que la institución de la nación otra vez comience a trasmutar. Hay indicios de que los territorios estatales van reduciéndose para coincidir con las realidades étnicas. A la inversa, el capitalismo transnacional tiende a derrumbar las fronteras a favor del libre mercado. Como estamos potencialmente frente al borde de una realidad novedosa, más allá de la nación tradicional, conviene echar otro vistazo a ella, desde los grandes ensayistas decimonónicos hasta el presente.

IV

En la cultura latinoamericana hay que distinguir entre dos géneros, uno culto, otro popular. Lo aristocrático es predominantemente masculino y criollo, aunque desde la colonia han habido mujeres célebres que colaboraban, dejando su estampa. Entre los hombres se destacan figuras egregias como Sigüenza y Góngora, Bello, y Sarmiento. Las escritoras

[44] Florencia E. Mallon, "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America", *Journal of Latin American Studies, The Colonial and Post-colonial Experience, Five Centuries of Spanish and Portuguese America* 24 (Quincentenary Supplement 1992), pp. 35-53.

cuentan con rebeldes de la estirpe de Sor Juana, Gómez de Avellaneda, Gorriti y Matto de Turner. De modo parecido, contamos con varios autores de origen indígena que desde el coloniaje se integraron en la esfera letrada. Para nombrar unos: Garcilaso de la Vega, Espinoza Medrano, Alva Ixtlilxóchitl y Altamirano.

La cultura popular, la cual impactaría en la culta, es mucho más escurridiza en su definición y ha generado mucha discusión durante el siglo XX. Rama, Ramos, Beverley y Masiello han subrayado que en la "ciudad letrada", –para usar el término de Rama– las letras, desde la conquista, hasta ya avanzado el siglo XIX, sistemáticamente han suprimido múltiples culturas subalternas, la oral, la indígena, la africana, la mestiza, la rural, la proletaria y la femenina. Tal subordinación es aparente al consultar cualquier historia literaria o filosófica de Latinoamérica. No obstante, ya en los mestizos y en las mujeres existe algo no occidental, no masculino, no jerárquico que comienza a palpitar bajo la superficie. Aun en los magnos escritores del XIX se nota algo no europeo. La tradición oral es obvia en el análisis que hace Sarmiento de los gauchos. Isaacs integra narraciones esclavistas en *María*, su famoso romance. Hostos es el primer hombre en elaborar una especie de feminismo, pregonando la libertad de la mujer. El Perú tiene una generación de escritoras reformistas.

Si bien en el siglo XIX hay una permutación de las letras, debilitando en cierta media su hegemonía masculina y europea, en el siglo XX surge una subversión total, con la erupción de nuevos modales de expresión cultural. Ahora existe campo abierto para la colorización y la feminización de las letras. Con esta integración de etnias y de mujeres, se institucionaliza otra clase de literatura, el testimonio. Éste, a diferencia de la escritura aristocrática, no pretende abrazar los ideales de una estética refinada y elevada. Pretende "atestiguar" los abusos de la sociedad criolla.

En parte, este novel rumbo tiene que ver con lo que se ha llamado la posmodernidad cuando se oscila entre la literatura aristocrática y la

testimonial, entre la cultura de las élites y la de las mayorías. A lo largo de la primera tendencia, los ideales estéticos del modernismo pasan por la vanguardia, induciendo al final el Boom y Posboom. Dentro de la segunda, surge lo subalterno que sería indígena, negro, obrero, popular, y hasta homosexual. Críticos "izquierdistas" escriben copiosas páginas estudiándolo y elogiándolo, señalando su carácter no literario, llegando a pregonar el eclipse de las letras que deben condenarse por imperialistas. Por altruista que sea, esta predisposición es extremista y exclusiva. ¿Por qué no concentrarnos en combinar las dos tendencias, levantando a los estratos populares de manera que aprecien lo sublime escrito, ampliando, a la vez, nuestro concepto de lo mismo? ¿Por qué descartar la literatura cuando puede reorientarse respondiendo a todas las culturas? ¿No es posible eliminar a las escisiones sociales de modo que la pobreza y el hambre no impidan la búsqueda de lo refinado?

Para diversos intelectuales que guardan una prenoción fija de lo que es la literatura, no les cabe la noción de una expresión de este tipo que abarque a diversos estilos de vida. Conforme a ellos, la literatura es occidental y así sospechosa. Como consecuencia, desdeñan la conclusión abierta de que el "testimonio" sea literario. En su rechazo a las letras, abogan por estudios culturales[45]. Si aquéllas contienen los valores hegemónicos, la cultura representa la transitoriedad, especialmente para las agrupaciones subalternas, las que desafían a los centros de poder.

De acuerdo con Beverley, el testimonio representa una transición. Él supone esto porque resulta de los cambios rápidos en la historia del

[45] Hay muchas antologías que encapsulan los debates sobre los estudios culturales entre ellas son especialmente útiles, Mabel Moraña, ed., *Nuevas perspectivas desde/sobre América latina: El desafío de los estudios culturales* (Santiago: Cuarto Propio/IILI, 2000), Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies* (Durham: Duke University Press, 2001), y *Los estudios culturales latinoamericanos hacia el siglo XXI*, eds. Alicia Ríos, Ana del Sarto y Abril Trigo, número especial de la *Revista Iberoamericana* 203 (abr.-jun. 2003).

siglo XX. El error del norteamericano es que acepta la proposición de que los agentes actuales del testimonio se integrarán eventualmente en nuevas formas de poder y de conocimiento[46]. Es oportuno recordar que el capitalismo servicial siempre va eliminando protagonistas, manteniendo el poder en grupos cada vez más selectos. Con la globalización de las grandes corporaciones, y el traslado de las fábricas a México y Centroamérica (y de allí a China e Indonesia), las clases populares tendrán que integrarse en el sistema del capitalismo servicial, no como actores sino como siervos neocoloniales.

Se ha propuesto que una peculiaridad de lo "posmoderno" yace en el fracaso de las "grandes narraciones". Se supone que este "fracaso" se debe a que ellas no se relacionan con las culturas subalternas. En parte ha de ser verdad, porque en la época propia a ellas las muchedumbres no tuvieron ni voz pública ni oportunidad de diálogo. Sin embargo, ¿qué hacemos si las limitaciones de estas narraciones resultan de la incapacidad del capitalismo para integrar a todos en un sistema educativo que los encapsula? ¿Cómo no nos damos cuenta de que el infortunio de las bellas letras se debe a la explosión de materialismo que impide la comprensión de la ética, del espíritu, y de los ideales?

Es decir que el "revés" que sufren las "grandes narraciones" no se debe intrínsecamente a ellas, sino a una educación incapaz de empinar a los desafortunados a un nivel donde puedan tener ambiciones más allá de la de superar el hambre, o peor, la de acumular los bienes materiales. La solución se encuentra fuera del capitalismo. El testimonio es un paso positivo, pero es muy poco y llega muy tarde. La solución está en la nación, no el modelo actual, sino otro más progresista, el que responderá

[46] John Beverley, "'Through All Things Modern': Second Thoughts on Testimonio" *boundary 2* 18:2 (1991), pp. 1-21; esp. p. 21; reproducido en *Theoretical Debates in Spanish American Literature*, ed. David William Foster & Daniel Altamiranda (NY: Garland Publishing, 1997).

a las necesidades de sus diversos pueblos, protegiéndolos del neocolonialismo, enalteciéndolos, garantizando un nivel de vida cómoda, para que luego aprecien lo sublime.

CAPITULO I

DEL ROMANTICISMO AL PLURALISMO: IDEOLOGÍAS RIOPLATENSES

Como ya queda enunciado en la introducción, en este libro tomaremos el pulso de cinco regiones de las Américas. Cada una de ellas exhibe una actitud particular ante las etnias que la constituye. De acuerdo con la composición de ellas, estamos a la expectativa de que (aunque no exclusivamente) los liberales rioplatenses exalten lo europeo, los antillanos y los estadounidenses lo negro, y los peruanos y los mesoamericanos lo indígena, aunque, indiscutiblemente, cada país mostrando sus particularidades, el grado de homogeneización o heterogeneidad que lo define. Al paragonar las cinco regiones, estableceremos los acordes distintos que juntos son capaces de armar la Sinfonía Americana, una obra multiforme y polifónica a la vez, la que establece una estructura y una tonalidad, abiertas a un proceso dinámico. Como con toda pirámide racista se ubica a los europeos en la cumbre, es lícito designar al Río de la Plata como nuestra primera región.

Quizá Sarmiento sea el escritor romántico que más influencia ha ejercido en la región de la Plata. Sus puntualizaciones asimismo tuvieron eco en muchos países latinoamericanos desde el Perú (Matto de Turner, Mariátegui) y Venezuela (Gallegos) hasta el Caribe (Martí y Hostos). Debido a las profundas huellas que dejó, pueden registrarse, de forma positiva o negativa, en una miríada de escritores llegando al llamado Posboom. En una palabra, el romanticismo en Latinoamérica abarca el auge de Sarmiento y la reacción contra él[1]. Después de su censura inicial

---

1 En algunos novelistas como Clorinda Matto de Turner o Rómulo Gallegos, es un romanticismo matizado con el realismo.

del gaucho, por ejemplo, no tarda mucho en surgir alabanzas a esta figura pastoril. Esta ascendencia gauchesca se culmina en el éxito de Martínez Estrada, en el de Borges, y debido a ello, la literatura del Boom se aleja sustancialmente del fundador de la expresión argentina.

¿Cuál es el sentido de esta red de semejanzas y diferencias? Es una búsqueda en comprender la noción de la civilización adelantada por Sarmiento, comentada tendenciosamente por los antillanos Hostos y Martí, recogida y adoptada por Rodó, y discutida por su compatriota Martínez Estrada. Sarmiento operó en una época de campañas contra indígenas y en medio de una guerra civil en que los negros solían tomar el lado de su enemigo, Juan Manuel de Rosas. Con las ondas consecutivas de inmigrantes en la región rioplatense, las cuales se transformaron en grandes tensiones sociales, el autor de *Ariel* no pudo menos que continuar la tradición de Sarmiento y postular el cómo debe ser la civilización. En cambio, Hostos y Martí, de una región habitada por descendientes de africanos, no pudieron sostener las poderosas tendencias eurocéntricas que emanaban del Río de la Plata. Tal como ocurrió con estos caribeños, se presentaron otros argentinos posteriores como Martínez Estrada quien invierte el argumento de Sarmiento, ensalzando la naturaleza y abandonando las teorías que fueron incongruentes con la realidad americana. Después de él, le siguió Marco Denevi, un escritor que no respondió a nada, sólo a su propio impulso creativo. Lo mismo diríamos del subestimado Luis Wainerman, exiliado en México durante las décadas de los setenta y ochenta, época en que pudo publicar una novela que atacaba tanto a la industria ganadera como al escritor canónico Julio Cortázar. En el caso de estos dos últimos intelectuales posmodernos, ya tienen muy poco que ver con Sarmiento, en su pro, y en su contra. Ya es la lucha existencialista para la vida, el deseo de dar sentido a una existencia que ya carece de significado.

1.1 *Sarmiento en contra de la naturaleza*[2]

En esta sección consideremos una serie de temas entre los que se divide el ideario de Domingo Faustino Sarmiento (Argentina: 1811-1888). Sin duda habrá que entablar esta discusión reconociendo una construcción bipolar de civilización y barbarie, dentro de la que se destacan las relaciones entre el escritor y la oralidad, y lo mismo con las existentes entre la ciudad y el campo, lo continental y lo autóctono, y claro entre la distancia que se mide entre Europa y América. Después nos recalcaremos en las perspectivas sarmientinas acerca del indígena y del negro y cómo se imaginará la nación sin incluirlos. Ante estos dos estamentos, Sarmiento muestra una actitud despectiva y un temor al mestizaje. Al analizarlos, comentaremos como tienen cabida en la dimensión política (Juan Manuel de Rosas) que informa la doctrina del escritor. Concluiremos esbozando como él "inventa" la Argentina pasando por alto a sus etnias subalternas. Aportaremos teóricos como Anderson, Smith y Hobsbawm para evidenciar los mecanismos de la utopía sarmientina.

1.1.1 *Civilización y barbarie: una idea ilustrada*

Sarmiento es uno de los primeros en dar forma al ensayo moderno en Latinoamérica. Anticipando a los músicos romántico-nacionalistas en Europa, trata de recuperar las tradiciones folclóricas argentinas, las del campo por ejemplo, y canonizarlas en una expresión europeizante. No obstante esta admiración clandestina para los gauchos campestres,

---

[2] Algunos de los apartados sobre Sarmiento, Martí y González Prada se leyeron en una versión escueta y primitiva en el IX Simposio Internacional de Literatura: Literatura como Intertextualidad en Asunción, Paraguay, el 23 de julio de 1991. Véase Thomas Ward, "La historia nacional como intertexto universal en las ideas de Sarmiento, Martí y González Prada", *Literatura como intertextualidad*, ed. Juana Alcira Arancibia (Buenos Aires: Vinciguerra, 1993), pp. 261-267. Con la ayuda de las ulteriores investigaciones hemos podido explicar pormenores imposibles en la versión anterior.

predomina en él una actitud en la que los sectores rurales representan un peligro para la Argentina. No pueden acudir a la nueva nación porque carecen de modernidad. De hecho, el anhelo de lo moderno es tan importante para Sarmiento que Alonso concluye que en esto llega a constituir lo esencial de su obra[3]. Para un escritor oriundo de las Provincias Unidas del Sur, su búsqueda de la modernidad es natural. Reacciona frente a la irracionalidad del caos que caracteriza los primeros años de la República.

No obstante un espíritu romántico que se expresa combinando el interés folclórico y con el nacionalismo, Sarmiento guarda una fe neoclásica en la razón. Como explica Touraine, desde Rousseau, la idea de una estructura social basada en la razón representa uno de los elementos más destacados de la llamada modernidad[4]. Es bien conocida la evolución sarmientina hacia el positivismo[5]. Lo que no se menciona es que su "positivismo" se remonta a la Ilustración. Según Salazar Bondy lo que el positivismo hereda del racionalismo del siglo XVIII es la interpretación de la historia "como el conflicto permanente de la ilustración y la barbarie"[6]. En la Argentina, este antagonismo surge entre los recintos urbanos y rurales.

Como ha sugerido Ñacuñan Sáez, la obsesión occidental por la civilización coincide con su preocupación por "definir sus límites y justificar

3 Carlos J. Alonso, "Reading Sarmiento: Once More, With Passion", *Hispanic Review* 62.1 (1994), pp. 35-52; y esp. pp 46-50.
4 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, tr. Alberto Luis Bixio (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994), pp. 24-25.
5 La relación entre Sarmiento y la filosofía se aclara en José Luis Gómez-Martínez, "Posición de Sarmiento en el desarrollo del pensamiento iberoamericano del siglo XX", *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Antonio Vilanova (Barcelona: PPU, 1992), pp. 659-667.
6 Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú*, 2da. ed., 2 tomos (Lima: Francisco Moncloa, Editores, 1967), t. I, p. 131.

su expansión"[7]. La ciudad trata de expandir su influencia al campo. Mas esta conclusión va en contra de Rousseau para quien, el individuo cercano a la naturaleza es más puro que el habitante de la urbe. Sarmiento invierte la doctrina del *philosphe*, aunque emplea una óptica racionalista cuando desarrolla su famoso esquema de civilización y barbarie, Buenos Aires en contra de la pampa. Este dualismo era común para la época. Durante la misma década en que el ensayista publica su *Facundo*, José Mármol comenta en *Amalia* el "duelo a muerte entre la libertad y el despotismo, entre la civilización y la barbarie"[8]. El novelista vincula la barbarie con la profanación "de buen gusto, de las conveniencias, de las maneras, del lenguaje, y hasta de la mujer" (*A*, 254).

Por otra parte, la civilización de Sarmiento no es la de Cooper[9], definida rígidamente por sus jerarquías y desniveles sociales. Es otra, más ambigua, más abstracta que acude a fuentes literarias y orales. Con respecto a las primeras, tiene sentido cuando Rodríguez Alcalá asegura que el concepto sarmientino se circunscribe a "*ciertos* usos sociales propios de Europa" (cursiva mía)[10]. Sobre las segundas, hay que reconocer su falta de codificación, y por lo tanto, como indica Ramos, Sarmiento

7 Ñacuñán Sáez, "La mirada del tigre: percepción e historicidad en el *Facundo*", *Inti* 28 (1988), pp. 15-30; véase la p. 23. Yo no conocía muy bien a Ñacuñán Sáez, erudito argentino, interesado en la literatura comparada, argentina e italiana, si no recuerdo mal. El artículo aquí citado es uno de los pocos publicados por él antes de que fuera asesinado por un estudiante militarista en un pueblo pequeño de Massachusetts. Tengo entendido que Sáez fue ejecutado al salir de la biblioteca de la pequeña universidad donde enseñaba, Simon's Rock College. El simbolismo es quizás demasiado obvio para decir: la erudición se ve amenazada por la violencia, la civilización por la violencia que cada vez más caracteriza las naciones modernas.
8 José Mármol, *Amalia*, ed. Juan Carlos Ghiano (México: Ediciones Porrúa, 1974), p. 247a. En adelante todas las referencias a la novela de Mármol irán abreviadas en "A" e irán entre paréntesis en el texto.
9 James Fenimore Cooper, *The American Democrat* or *Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America* (New York: Vintage Books, 1956), 41, 47. James Fenimore Cooper, *The Deerslayer* (New York: Signet Classic, 1963), p. 41.
10 Guido Rodríguez Alcalá, *En torno al "Ariel" de Rodó* (Asunción: Criterio Ediciones, 1990), pp. 12-13.

"ocupa... un lugar subalterno respecto a la biblioteca europea"[11]. Su vida civil pretende ser europea, mas ya es algo diferente, americano. Aunque el egregio ensayista intenta reducir su Argentina a dos naciones, una refinada y la otra inculta, según avisa Alonso, sería simplificar demasiado su ideología concebir estos dos polos como nociones mutuamente exclusivos[12]. Su propio análisis muestra un ambiente mucho más complejo, compuesto de Buenos Aires, la pampa, las importaciones, el gaucho, la ósmosis racial, las intervenciones del extranjero, las diversas fuerzas étnicas, el caudillo Rosas y su apoyo por las clases humildes, la corrupción de la Iglesia y, en fin, toda esta cazuela de elementos dispares. Sólo un análisis multifacético puede explicar sus planteamientos.

Cómo ha sugerido Rodríguez Pérsico, Sarmiento ataca a los caudillos, sea Facundo, Chacho, o Aldao, porque ponen en peligro a las instituciones y al pasar por alto a éstas, su existencia "implica quebrar el contrato social"[13]. Al prescindirse de ellas, se acerca a la barbarie, un acercamiento a la naturaleza, apartándose de las normas civiles de la vida. A despecho de la defensa de las instituciones, no todo en Sarmiento se basa en la razón. En el *Facundo* la razón toma la forma de una noción utópica de la ciudad[14], mientras que, a la inversa, surge una visión teñida de emoción, "Sombra terrible de Facundo", "¡Vive aún!", palpable ya en la primera página de la introducción[15]. Examinaremos ahora la elaboración de la materia argentina que intenta Sarmiento.

---

11 Julio Ramos, *Desencuentros con la modernidad en América Latina, Literatura y política en el siglo XIX* (México: FCE, 1989), p. 23.

12 Carlos J. Alonso, "Civilización y barbarie", *Hispania* 72 (mayo de 1989), pp. 256-263.

13 Adriana Rodríguez Pérsico, "Sarmiento y la biografía de la barbarie", *Cuadernos Hispanoamericanos* 3 (1989), pp. 37-58; véase p. 55.

14 Para la nociones de la utopía en Sarmiento, véase María Cecilia Graña, "La utopía como *analogon*", *Cuadernos Hispanoamericanos* 3 (abril 1989), pp. 59-82.

15 Domingo Faustino Sarmiento, *Obras de D. F. Sarmiento*, 53 vols. (París/Buenos Aires: Augusto Belin/Mariano Moreno/Márquez Zaragosa/Borzone, 1895-1909), v. VII, p. 7. En adelante todas las referencias a las *Obras* se indicarán entre paréntesis con "S", incluyendo el número del volumen y de la página.

Alazraki sugiere que "la creación de un espíritu nacional y una fisonomía de nación no ha sido el problema de Sarmiento"[16]. No podemos estar de acuerdo con el venerado profesor. Sarmiento se ocupa de la urbe, la cual, desde su punto de vista, *es* la nación. Según Martínez Estrada, ensayista de quien nos ocuparemos más adelante, la dicotomía sarmientina "civilización-ciudad contra interior-barbarie, tocaba el mismo problema de nacionalidad"[17]. Por esto Sarmiento compara a las ciudades para rastrear la índole de cada una y para determinar el impacto que tendrían para la nación. Después de comparar a Córdoba y Buenos Aires, establece un antagonismo entre lo español del primero y lo cosmopolita del segundo. Tales diferencias resultan en "el aflojamiento de todo vínculo nacional" (S, VII, 108). El problema, entonces, no estriba sólo entre la ciudad y la pampa, sino también entre diferentes tipos de ciudades.

Para acercarnos a este tema, es imprescindible comprender los mecanismos que rigen la ciudad. Cuando éstos son el terror y la disciplina con los cuales Rosas controla Buenos Aires (S, VII, 93), Sarmiento reacciona con verdadero horror. Él pregunta retóricamente a sus lectores si comprenden la política que el gobernador adelanta en la capital: "¿no veis que se está disciplinando la ciudad?" (S, VII, 93) Frente a esta posibilidad, se le surge un sarcasmo: "¡él concluirá la obra, y en 1844 podrá presentar al mundo un pueblo que no tiene sino un pensamiento, una opinión, una voz, un entusiasmo sin límites por la persona y por la voluntad de Rosas! ¡Ahora sí que se puede constituir una República!" (S, VII, 93) En este momento está al borde de comprender la gran ironía de la política de Rosas: (No es un gobernador unitario que logra unir toda la república, es un federal quien procura llevar a cabo este proyecto!

---

16 Jaime Alazraki, "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento", *Cuadernos Americanos* 140 (1965), pp. 135 157; y esp. 156.

17 Ezequiel Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, 3a. ed. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1956/1983), p. 28. En adelante todas las referencias a este libro irán abreviadas en "*CG*" y irán entre paréntesis dentro de nuestro texto.

No es que Sarmiento esté en contra de una política homogenizadora. Al contrario, su meta es de esta índole. Al igual que Rosas, el ensayista quiere "constituir una República" donde haya una cultura nacional, común a todos los ciudadanos. En su caso, quiere que sea el refinamiento liberal, europeizante, lo que define al país. El problema con el gobierno argentino de aquel momento, entonces, es la ascendencia rural de los elementos unificadores. Según Sarmiento, no pueden proceder ni de la estancia ni de la inquisición (S, VII, 211), sino de las ideas liberales transatlánticas.

Pese a su "hispanismo"[18], Sarmiento encuentra las raíces del apuro rioplatense en la madre patria. Como Bolívar antes[19], ve como la metrópolis no le dio a sus posesiones las herramientas necesarias para gobernarse, decidiéndose negar a la península como modelo. Desde esta perspectiva, surge su crítica de la ciudad Córdoba y sus instituciones coloniales, porque no sintonizan con la Buenos Aires cosmopolita. Según él, la misma España carece de cohesión nacional porque, entre otras razones, se encuentra "unida a la Europa culta por un ancho istmo y separada del África bárbara por un angosto estrecho" (S, VII, 9)[20]. La implicación es que la madre patria se presenta lejos de las altas civilizaciones

[18] Hay investigaciones que demuestran que la crítica antiespañola de Sarmiento no era absoluta. Hugo E. Biagini recurre a documentos no tan famosos y encuentra elogios de conquistadores y otros elementos de la cultura española. Véase "Sarmiento y la problemática española", *Cuadernos Hispanoamericanos* 3 (abril 1989), pp. 91-112. El mismo tema se estudia también en Silvia Molloy, "Madre patria y madrastra: Avatares de España en el texto de Sarmiento", *Las relaciones literarias entre España e Iberoamérica* (Madrid: Universidad Complutense, 1987), pp. 241-249; y Arnold L. Kerson, "Domingo Faustino Sarmiento y su viaje a España", *ibid*, pp. 251-258. Tanto Molloy como Kerson contraponen en Sarmiento una fuerte dosis de hispanismo frente a su antiespañolismo.

[19] Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, ed. Manuel Pérez Vila y Augusto Mijares (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976), p. 64. En adelante todas las referencias a este libro irán abreviadas en "*D*" entre paréntesis en nuestro texto.

[20] Esta idea y la próxima vienen en la introducción de la primera y cuarta ediciones del *Facundo*, suprimida en la segunda y tercera, reproducida en el tomo 7 de las *Obras* de Sarmiento.

de países como Francia. Del mismo modo, se ubica cerca de las naciones tradicionales de África, especialmente las de los árabes. La condición precaria de la península, de acuerdo con el ensayista argentino, es que "está balanceándose entre dos fuerzas opuestas" (S, VII, 9). La lección de esta comparación es instructiva para él. Como la metrópolis, la Argentina sufre asimismo de un conflicto dualista. En su caso, puede concebirse como una lucha entre el liberalismo urbano y el provincialismo conservador. Aunque en Sarmiento se perfila una cierta admiración por el gaucho (el cantor, el gaucho malo, el rastreador[21] y el baquiano [Sarmiento VII, 40 49]), se nota en él un esfuerzo para descifrar la anarquía nacional, lo que él llama la barbarie, en los modales populares de la pampa. Hablar del gaucho nos conduce a considerar al autóctono.

1.1.2 *El indígena y el temor al mestizaje*

La actitud del ínclito ensayista frente al indígena no es monolítica. Como prueba Zalazar, depende si se refiere a una etnia nómada (en oposición a las culturas desarrolladas de México o del Perú), o un individuo occidentalizado[22]. De acuerdo con el ambiente en que vivió, Sarmiento percibió la importancia de unir los diversos elementos étnicos y culturales en un concepto llamado Argentina. En *Conflictos y armonías* se pregunta, "¿Somos Nación? –¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimiento?" (S, XXXVII, 27) Nuestro ensayista divisa el caos y quiere darle armonía. Pero, ¿cuál sería la pauta para

[21] Palacios sugiere que la técnica del rastreador proviene de los *Huarpes*, "poderosa nación que habitó los valles de Tulum, Mogna, Jachal y las llanuras de Huanacache". Alfredo L. Palacios, "Civilización y barbarie: dualismo simplista inaceptable", *Cuadernos Americanos* 105 (1959), pp. 162 203; la cita viene de p. 165. También puede tener su fuente en *The Last of the Mohicans*, novela de James Fenimore Cooper que Sarmiento conoció.

[22] Daniel E. Zalazar, "Las posiciones de Sarmiento frente al indio", *Revista Iberoamericana* 127 (1984), pp. 411-427; y esp. 419-420.

lograrla? Como ha mostrado Zalazar[23], el sanjuanino lamenta la fusión de culturas que ha ocurrido a través de la conquista. Tal postura aparece en *Educación popular*, por ejemplo, cuando distingue la sociedad mestiza de la "europea" en las tierras colonizadas por franceses, ingleses y holandeses (S, XI, 37). Lamenta la situación de Indoamérica en términos bastante amargos: "¿Qué porvenir aguarda a México, al Perú, Bolivia, y otros estados sudamericanos que tienen aun vivas en sus entrañas[,] como no digerido alimento, las razas salvajes o bárbaras indígenas que absorbió la colonización" (S, XI, 38)? Anticipando el discurso ulterior de la enfermedad[24], Sarmiento concibe al indígena como un salvaje que resiste la civilización.

En el *Facundo*, se aporta una lectura de la conocidísima novela histórica de James Fenimore Cooper, *El último de los mohicanos*. En este relato norteamericano, como era típica para la época, se pintan como "salvajes" a los hurones y a los mohicanos, enemigos y amigos respectivamente de los colonos anglosajones[25]. Estas naciones autóctonas no podían lograr el nivel de la cultura inglesa ni de la francesa. Sin embargo, de acuerdo con el romanticismo del autor, una lectura profunda de la pieza nos conduce a concluir que Chingachgok, el último de su nación, es tan honrado y noble que Ojo de Halcón, el rastreador anglosajón. Con todo, el mensaje del norteamericano va más allá de movimientos en masas. Su novela sugiere que un individuo puede ser moral y superar su medio. Huelga decir que el concepto del indígena es multifacético y complejo. No es tan así en Sarmiento donde sobresale una bifurcación, la civilización y la urbe frente a la barbarie, la pampa,

[23] Zalazar, *op. cit.*, pp. 419-20.

[24] Estoy pensando en José Ingenieros, *El hombre mediocre*, Alcides Arguedas, *El pueblo enfermo*, y Manuel González Prada, *El tonel de Diógenes*. Para la Argentina durante el romanticismo es útil el artículo con bibliografía de María A. Salgado, "Juana Manuela Gorriti: Una escritora decimonónica ante el discurso de la enfermedad", *Hispanic Journal* 17.1 (1996), pp. 55-67.

[25] James Fenimore Cooper, *The Last of the Mohicans* (New York: Signet Modern Classics, 1962), pp. 124, 125, 135, ss.

los gauchos y los indígenas. En el estadounidense cada etnia –quizá no los hurones– se compone del bien y del mal. Los ingleses son civilizados, son cristianos, mas asimismo causan estragos en las culturas indígenas. Los franceses son malos, pero cuando la fortaleza inglesa se rinde ante ellos, el alto oficial francés generosamente los deja abandonar su fortaleza con sus armas, su bandera etc. Los mohicanos son honrados, ayudan rescatar a las dos cautivas, aunque también matan a sangre fría como otros. Los mismos hurones, el mal encarnado, sufren daños frente a los franceses. Esta telaraña de diferentes condiciones humanas deja mucho más que pensar que sencillos dualismos. Cuando Sarmiento lee el relato, no va más allá de las carnicerías que caracterizaban a la frontera entre ingleses y autóctonos. Admite su admiración por su contenido, y concluye que hay, "en Fenimore Cooper, descripciones de usos y costumbres que parecen plagiadas de la pampa ..." (S, VII, 37). A pesar de las diferencias en las ideologías culturales, el germen de uno de los aspectos principales del argentino se percata en el neoyorquino. Nos explicamos.

El contraste entre escenas sangrientas y la bella naturaleza del futuro estado de Nueva York sobresale en la novela de Cooper. El lector familiarizado con los horrores presentados en su narrativa de bellas cautivas de 1757 (escrita en 1826), entendería mejor como el argentino anglófilo tiene terror frente al mestizaje. Como bien ha señalado Sommer, un aspecto muy destacado en el pensamiento del neoyorquino es un aviso en contra del mestizaje[26]. ¿Qué significa el cruce de castas para un purista de aquellos años? Implica que la cultura europea se diluye frente a los otros elementos sociales.

La mezcla de razas se percata en varias ocasiones en la novela, la más terrorífica cuando el cacique Magua amenaza a Cora con compartir su tienda de campaña. Aun para una mestiza como ella, el cruce étnico

[26] Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (Berkeley: University of California, 1991), 52 y 55.

es temible (para no decir nada de la violación). Si ya ha ocurrido el mestizaje en este personaje, lo mismo no justifica mayor mestizaje. El asco que esta idea le da a la joven se transmite al lector, y especialmente a un cierto lector decimonónico, Domingo Faustino Sarmiento. Este temor del cruzamiento de razas no era ni radical ni reaccionario en su época. Era representativo del mundo angloamericano, y nuestro autor no pudo evitar asimilarlo.

Como hemos indicado, Sarmiento mostraba actitudes disímiles en diferentes contextos. Garrels repasa algunas de estas disposiciones frente a Argentina, a los Estados Unidos y a Cuba[27]. El texto que nos interesa aquí es el *Facundo*, un ensayo novelístico que indaga en torno al fenómeno del mestizaje el cual se logra por la ósmosis. Otra vez volvemos al tema de la ciudad y la pampa. Con el terror de Rosas, innumerables individuos, "huyen a la campaña ... mezclándose con los gauchos ... obrando, lentamente, una fusión radical entre los hombres del campo y los de la *ciudad* ..." (S, VII, 234; cursiva suya). Es decir, que si la barbarie campestre influye en la ciudad, igualmente la urbanidad repercutirá en la pampa. Bajo la óptica racional de Sarmiento, habrá que controlar la ascendencia de esta transmisión mutua.

Se efectúa una fusión de culturas, mas Sarmiento no quiere la unidad nacional sin tomar en cuenta de donde provienen los elementos que van a constituirla. Se niega a la ligazón siempre que se base en lo rural. Temprano en el *Facundo* se acentúa una queja frente al caudillismo: "queríamos la unidad en la civilización y en la libertad, y se nos ha dado la unidad en la barbarie y en la esclavitud" (S, VII, 23). No sería el poder brutal el que estableciera la coherencia, sino el intelecto racional que la instituyera. El obstáculo consiste en que, para proteger su concepto de civilización, como sugiere Leopoldo Zea, habría que anular al mestizo,

[27] Elizabeth Garrels, "Sobre indios, afroamericanos y los racismos de Sarmiento", *Revista Iberoamericana* 178-179 (enero-junio de 1997), pp. 99-113.

"un ser que ha sido el resultado de la imposición colonial"[28]. El afán moderno de Sarmiento es tanto que anula a todos los elementos heterogéneos sin considerar si pudiesen guardar valor en el proyecto social.

El retraso de las áreas rurales impide el desarrollo de la urbanidad. La falta de concordancia entre los dos estilos de vida crea la anarquía. Un lector del *Facundo* requiere poco tiempo para darse cuenta que sus campiñas se componen no sólo de gauchos sino también de indígenas. ¿Cómo es la actitud de Sarmiento frente al habitante autóctono? Parece despreciarlo: "Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido" (S, VII, 26). Tal declaración podría ser el resultado de un análisis positivista o protopositivista de los habitantes del medio americano, aunque Zalazar lo ve de otra manera explicando que,

> su objetivo no es vituperar a los indios ni censurar a la Providencia por haberlos hecho como son, sino más bien mostrar los magros resultados de la conquista y colonización españolas en América, que al forzar el cruce de razas que se encontraban en muy diferentes estados de evolución, ha producido pueblos incapaces para el ejercicio de la democracia[29].

Se supone que cuando este crítico habla de "pueblos incapaces para el ejercicio de la democracia", se refiere al analfabetismo, o a los grandes vínculos de los primeros argentinos con la naturaleza, etc. En cuanto a esto, parece tener razón. Sarmiento critica asimismo a los de origen europeo, especialmente los de la península subpirenaica: también se debilitan cuando se ponen en contacto con el poderoso medio argentino.

[28] Leopoldo Zea, "El proyecto de Sarmiento y su vigencia", *Cuadernos Americanos* 13 (1989), pp. 85-96; la cita viene de p. 87.
[29] Zalazar, "Las posiciones ...", p. 413.

1.1.3 *Mármol, Sarmiento, los negros y el pavor al mestizaje*[30]

Quisiera en esta oportunidad hablar de los negros en la Argentina del siglo XIX, el concepto que Mármol, Sarmiento y otros tenían de ellos y cómo se iba imaginando la nación a pesar de su presencia, para evitar el mestizaje. Para establecer un contexto para entender el concepto de la herencia africana que tenía la intelectualidad latinoamericana, consultaremos, junto con historiadores, a pensadores como Villaverde, Isaacs y Bolívar, y con respecto a la Argentina, nos concentraremos en José Mármol y en Domingo Sarmiento. Fundamental al concepto de los negros es su papel en el conflicto civil. La famosa contienda política entre unitarios y federales también destaca su dimensión étnica, ya que éstos estimularon a gauchos y negros a colaborar con ellos, mientras que aquéllos mostraron un racismo frente a las agrupaciones subalternas.

Esta problemática se trata en numerosas obras de la Generación del 37. Según la *Amalia* de Mármol, la unión de las castas europea y africana se convierte en una "santa causa" para los federales (*A*, 246a). El narrador repara en la facilidad con que los buenos federales rozaron con los afroargentinos: "hasta bailaban con los negros" (*A*, 365a). Este trato fue el blanco de repetidas críticas lanzadas por los unitarios exilados en Montevideo, horrorizados que la Manuela, la hija de Rosas, bailara con morenos[31].

Esta convivencia no fue particular a los federales bonaerenses. Tal asociación étnica se verifica en otras regiones de Hispanoamérica donde

[30] En una ponencia, "Mármol, Sarmiento y la relación inversa entre raza y mercado occidental", incorporé unos fragmentos de este y el próximo apartado. IX Congreso Internacional del Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata (CELCIRP), Alicante, España, 8-10 de julio de 2004.

[31] Carmen Bernand, "Entre pueblo y plebe: patriotas, pardos, africanos en Argentina (1790-1852)", *Blacks, Coloureds and National Identity in Nineteenth-Century Latin America*, ed. Nancy Priscilla Naro, (London: Institute of Latin American Studies/ Univerisity of London, 2003), p. 78.

era común que un criollo bailara con una negra. Se documenta en novelas contemporáneas como la cubana *Cecilia Valdés* cuando Cantalapiedra, Diego y Leandro dan pasos con las pardas Mercedes, Nemesia y Cecilia (primera parte, capítulo VI), y también en la novela colombiana *María*, cuando el padre de Efraín valsea con la esclava Remigia (capítulo V)[32]. Entrevemos que este contacto racial adquiere una dimensión política en la Argentina. De la solidaridad entre las agrupaciones plebeyas y rosistas, surge el desprecio federal a la clase pensadora. Mármol responde a este desaire desde el horizonte de "gente decente". Volviendo al ataque, nos comenta que "esa clase de color" odia "a las clases honestas y acomodadas de la sociedad", censurando, por lo tanto, a "los instintos perversos" de gente de tez oscura (*A*, 364-5). Esta actitud se convierte en uno de los temas de *El matadero* de Esteban Echeverría. No existe una manera de explicar satisfactoriamente la divergencia entre la disposición conservadora de los federales quienes aceptaron el mestizaje frente a la liberal de los unitarios quienes adoptaron una doctrina de eurocentrismo racial. Tampoco es posible, en el tiempo que la prudencia aconseja, comprobar si la división entre las dos actitudes principales es absoluta, o sea, si había unitarios que toleraron el crisol y federales que fueron puristas. Sin embargo, confirmamos que, desde la óptica unitaria, hay recelo de las espías negras (criadas de las familias unitarias) que apoyan la causa de la dictadura. Tal vocación desemboca en una percepción peyorativa de los pardos, así como de los mismos federales. ¿Sería que los negros fueron peones en una prolongada lucha política?

Un enfoque político parecido es el de Simón Bolívar quien medita "las hordas salvajes de África"[33] a las que los realistas, para preservar su poder, "se esforzaron en sublevar ... contra los blancos criollos"[34].

[32] Consúltese Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés* (México: Editorial Porrúa, 1972) y Jorge Isaacs, *María* (México: Editorial Porrúa, 1980).

[33] Bolívar, *op. cit.*, p. 158.

[34] *Ibid.*, p. 77.

Como los morenos no llegaron a ser más que peones, para sobrevivir tuvieron que jugar entre los dos campos, realistas y patriotas. Es útil ver el criterio del Libertador dentro de su momento histórico. Si los negros se sintieron compelidos a incorporarse a las fuerzas realistas, podemos tener pena de ellos sin dejar de comprender la dimensión política del racismo del venezolano (la de su misión libertadora). Además, como ha mostrado Blanchard, muchos de ellos se alistaron a la causa libertaria porque esperaban de ella su propia emancipación de la esclavitud[35]. Lo mismo podemos suponer con la época de Juan Manuel de Rosas y la situación precaria en que se hallaron los morenos Cestar con el rosismo con el cual vendría la libertad, o caer en el terror.

Desde una perspectiva próxima a la unitaria, Sarmiento navega los pormenores dificultosos de una realidad poliétnica. Un aspecto del problema, según él, es que existen grupos de negros que, por preservar sus tradiciones africanas, constituyen pequeñas naciones:

> Existe en Buenos Aires una multitud de negros, de los millares quitados por los corsarios durante la guerra del Brasil. Forman asociaciones según los pueblos africanos a que pertenecen, tienen reuniones públicas, caja municipal, y un fuerte espíritu de cuerpo que los sostiene en medio de los blancos (S, VII, 221).

El cuadro que describe Sarmiento es esencialmente verídico. Bernand comenta la formación de estas cofradías y sociedades, las primeras asociadas con una nación africana, las segundas con otros fines más nebulosos[36]. Sarmiento postula que Rosas da favores a estos estamentos con el fin de ganar su apoyo, apartándolos de los liberales. Existen

[35] Peter Blanchard, "The Language of Liberation: Slave Voices in the Wars of Independence", *Hispanic American Historical Review* 82.3 (2002), pp. 499-523.

[36] Bernand, *op. cit.*, pp. 64 y ss. Para ella, las dos naciones más representativas al iniciar esta tradición finales del siglo XVIII fueron la Angola y la Conga, p. 64.

indicios de que tenía razón ya que, como descubre Bernand, los archivos históricos documentan este tipo de política no sólo durante la época de Rosas sino durante la Independencia, y antes, durante la invasión inglesa y, más allá, durante el mismo virreinato. Existen casos de 1813, 1806/7 y 1777 en que los esclavos soplaron en contra de sus amos quienes no prestaban servicio a la causa[37]. Lo mismo ocurrió durante la dictadura de Rosas. Puesto que las cofradías preservaban las lenguas africanas, lamenta Sarmiento, constituían buenos espías:

> Los negros ganados así para el gobierno, ponían en manos de Rosas un celoso espionaje en el seno de cada familia, por los sirvientes y esclavos, proporcionándole, además, excelentes e incorruptibles soldados de otro idioma y de una raza salvaje (S, VII, 221).

No cabe duda que el temor frente a los pardos que muestra el sanjuanino se debe en parte a que éstos ayudan a Rosas. Tiene que entenderse, por lo menos en parte, como resultado no de raza sino de la confraternidad entre las criadas negras que servían de espías rosistas y los soldados pardos que combatían para federales contra unitarios. Por lo tanto, Sarmiento concluye, "la adhesión de los negros dio al poder de Rosas una base indestructible" (S, VII, 221). Urge decirlo, el papel de los esclavos durante el régimen de Rosas provoca lástima a los unitarios. Ayudan al gobernador por la razón que sea, y, según Sarmiento, la civilización sufre. El racismo de éste tendría su dimensión científica o positivista, pero asimismo se informa de una necesidad política. Por lo tanto, no es extraordinario que el ensayista esgrima este argumento en contra de la gente de color. Otra vez, viene a ser lugar común en la literatura de la época, verificándose también en *Amalia*.

[37] *Ibid.*, pp. 67-73.

En este romance, la dimensión política se subraya cuando Rosas quiere descubrir la identidad de un unitario que se escapó de su jefe de policía. Entonces, solicita información de la criada de una familia unitaria. Para que no haya incertidumbre sobre la raza de ella, el novelista hace que el gobernador la describa como "esa negra, mulata, o lo que sea..." (*A*, 48a). Cuando el clérigo personal del dictador, el padre Vigúa, se describe como mulato (*A*, 39a), comprobamos otra atadura con la cultura negra. Y cuando el personaje Florencia va a visitar a María Josefa, la hermana política de Rosas, no encuentra a mujeres blancas en su compañía sino a "dos mulatas y tres negras" (*A*, 65a). Para subrayar las inclinaciones políticas de estas señoras, se especifican como "cinco damas de la Federación" (*A*, 65b). Tal ambiente heterogéneo patentiza la afiliación de la familia Rosas a la comunidad negra. La representación de estos personajes de ficción es verosímil. En su historia general de la Argentina, David Rock escribe que Rosas agrupó una comitiva entre los pobres de Buenos Aires, muchos de ellos negros y mulatos quienes fervorosamente se alinearon con su gobierno[38].

No obstante el concepto negativo que solemos tener de los federales, y pese a las motivaciones de Rosas y de las cofradías, hay un resultado positivo de estas alianzas, lo cual según observa Bernand, sería que "la fidelidad de los negros a la causa federal facilitó la integración de éstos a la nación"[39]. Pero, como la preocupación con la dosis de lo rural y lo urbano, la intranquilidad de los intelectuales no es la posibilidad de integración, sino la forma que tomaría, o sea, si en la nueva sociedad amalgamada predominasen más los rasgos blancos o negros. La paranoia unitaria puede entenderse. Muestra hasta dónde puede llegar bajo el pánico de violencia, de espías y razas. Revela la necesidad de poner en relieve el recelo que Rosas provoca y cómo pudo la cultura negra entrar en la red (su sed de libertad, su temor a represalias).

38 David Rock, *Argentina 1516-1987. From Spanish Colonization to Alfonsín* (Los Angeles: University of California Press, 1985-1987), p. 105.

39 Bernand, *op. cit.*, p. 78.

Mármol ofrece una teoría en que unos van donde Rosas por el temor, o por el odio, o para buscar algún familiar perdido. No considera que muchos colaboraran con el Restaurador con la esperanza de su manumisión. Sin embargo, de acuerdo con su postura partidaria, el novelista decide que la "igualdad" interétnica se logra sólo por el terror: los verdaderos federales, los pardos y morenos, motivados por este terror, son "los que descubren las intrigas y los manejos de los salvajes unitarios" (*A*, 192-193). En *Amalia* se atribuye la "filosofía sobre la debilidad de la raza humana" a "la pesada mano del despotismo", a "la degradación del pueblo sometido a Rosas" (*A*, 252a). Bajo una construcción de esta índole, el miedo sentido por esclavos se convierte en una pantalla de humo que ofusca el que los unitarios sienten ante las espías negras La defensa unitaria del moreno, entonces, es interesada, no auténtica. En este momento, el racismo se debe al temor, no a los orígenes étnicos.

Más allá que la dimensión política que vislumbramos en Mármol y Sarmiento, en éste hay otro aspecto vinculado directamente con su protosociología de la barbarie. Ya tomado en cuenta el negro, y dado que éste convive con los rosistas, es inevitable tener curiosidad en cómo Sarmiento se acerca al mulato. Garrels ha señalado una semejanza fundamental entre la ideología decimonónica de los Estados Unidos y la de Sarmiento. En ese país, cuando sobreviene la fusión de castas, se concibe una relación directa entre el porcentaje de "sangre negra" y los "defectos debidos", los que resultan proporcionales. El concepto correlativo de esta deducción es que sólo cuentan blancos y negros, negándose la condición intermediaria de mulato[40]. Una gota de sangre africana y la persona es negra. Sarmiento no ofrece copiosas ideas sobre la condición del mulato. ¿Se debe esto a sus lecturas norteamericanas que se informan por una rígida división entre las razas? En su propia teoría

40 Garrels, *op. cit.*, p. 105.

acerca de la civilización y barbarie, desprecia cualquier síntesis que favorezca al mulato o al mestizo. Como hemos visto al señalar su actitud frente al gaucho, tenía miedo que la "fusión radical entre los hombres del campo y los de la *ciudad*..." amparara a la cultura rural. La pregunta es qué pasaría si una persona de sangre mixta se insertar en la cultura occidental, ¿lo aceptaría Sarmiento? ¿Propone el ensayista la muerte biológica del indio como mantiene Garrels[41]? Si ella atina con su aseveración, será provechoso inquirir sobre el exterminio biológico del mestizo y del mulato. Debido a que Sarmiento era prolífico y a que había una larga trayectoria de sus escritos, sólo un estudio exhausto puede responder satisfactoriamente a estas dudas. No obstante, podemos señalar algunas pautas.

Antes del auge positivista la división especulativa entre cultura y biología era más ambigua que posteriormente. El desarrollo intelectual sobre aquella problemática coincidió con el movimiento gradual para abolir la esclavitud. Reconocemos con certeza que Sarmiento se opuso a la esclavitud, aunque como sostiene Garrels, lo rechaza porque él "rezaba en el altar del mercado libre de trabajo de Adam Smith" y porque "funcionaba para frenar la inmigración [europea]"[42]. Más tarde en su vida el ensayista usaría una pirámide de castas para imponer orden a las conjeturas conflictivas que expone en el *Facundo*[43].

La disposición de Sarmiento nos asombra, no por ser representativa de liberales, sino por su franqueza de expresión. No tenía opinión favorable del negro, lo concebía de inteligencia inferior. En esto es como Bolívar, aunque, a diferencia del venezolano, el argentino nunca pudo perdonar la acción de los pardos contra la causa "progresista". A su modo de ver, estos hombres, "de una raza salvaje", no son nada más

41 *Ibid.*, p. 100.
42 *Ibid.*, p. 111.
43 Domingo Faustino Sarmiento, *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883).

que peones de ajedrez que pierden su vida en la gran batalla entre civilización y barbarie.

1.1.4 *La nación imaginada*

A diferencia del gran éxodo de la clase media de las ciudades estadounidenses en el siglo XX, la solución para Sarmiento se encontraba, a la inversa, en las urbes que guardaban la civilización. Este modelo venía del Mundo Antiguo y se convertía, a través de la sinécdoque, en la "Civilización", la única que valía la pena. Se concentraba en la ciudad más imponente de la región, el cosmopolitismo de ella tan robusto que elevaría a la nación: "Buenos Aires es tan poderosa en elementos de civilización europea, que concluirá al fin con educar a Rosas, y contener sus instintos sanguinarios y bárbaros" (S, VII, 61). La situación de la Argentina, empero, no fue estática. Tomó la forma de una lucha entre lo urbano y lo rural. ¿En qué dirección fluiría la ósmosis, la que correspondió a una contienda entre poderes desiguales? El hecho que la ósmosis fue dificultosa se debió a que "la pampa es un malísimo conductor", por donde sólo parcialmente la civilización puede pasar (S, VII, 23). Por consiguiente, es improbable que la ciudad triunfara sin ayuda.

Igualmente, las poblaciones de provincia corrieron riesgos durante la época de Rosas. No se hallaron tan vigorosas como Buenos Aires. ¿Qué apoyo se recibirían (S, VII, 68)? Esta duda se resuelve cuando Sarmiento pregona la inmigración transatlántica no española a todas partes del país: "¿Hay en la América muchos pueblos que estén, como el argentino, llamados, por lo pronto, a recibir la población europe[a] que desborda como el líquido en un vaso?" (S, VII, 12) La llegada de ingleses y alemanes no constituyó nada más que un destino fatal que aguardaba las diversas ciudades argentinas. Diluyó así el triple mal de las tres herencias, la hispánica, la indígena y la africana. Sólo de esta manera el progreso prevalecería sobre "la inmensa extensión de la República Argentina" (S, VII, 14).

En su apoyo al bloqueo francés de Buenos Aires se vislumbra cómo Sarmiento idea su concepto nacional. Abiertamente declara que "En Montevideo, pues, se asociaron la Francia y la República Argentina europea para derrocar el monstruo del *americanismo* hijo de la pampa" (S, VII, 233; cursiva suya). Admite su participación y la de su grupo en el asedio. No sufre del chauvinismo ciego que paraliza a cuantiosos ciudadanos de tantos países. El modelo liberal es más importante que la circunstancia. Se entrevé en este momento que la civilización buscada no es patriótica. Supera realmente a la nación étnica a favor de lo que sería la culta, la europea que trasciende las orillas del Río de la Plata. Es una construcción occidental tal como lo concebirá Smith. Se basa más en la cívica que en la etnia[44]. Valga decir que lo que Smith llama la nación cívica existe más en la teoría que en la práctica[45], lo mismo en nuestra era como en la de Sarmiento. Sea como sea, Sarmiento pudiera haber sido materia de estudio para Smith, Hobsbawm[46] y Anderson[47] en sus teorías de la nación imaginada y sus variantes. En estos teóricos estamos frente al pensamiento utópico, la "ocupación de un espacio vacío, concebido como desierto geográfico e histórico"[48], creando algo de la nada. Ya sabemos que existía algo en esta "nada". Sin embargo, su negación de la correspondencia entre la civilización y la nación es absoluta como se verifica en esta larga cita:

[44] Anthony D. Smith, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), p. 9.

[45] Existen problemas con este modelo. Entre numerosos ejemplos en el Occidente se puede mencionar cuatro que destacan la importancia de la etnia en las construcciones patrias: la nación aria de los alemanes (los hijos de turcos nacidos en Alemana que no son ciudadanos alemanes); la resistencia contra los árabes en Francia y la contra los paquistanís en Inglaterra. En las Américas los negros y los indígenas siguen luchando contra los Estados para autodefinirse.

[46] E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, second edition (Cambridge: University of Cambridge Press, 1992).

[47] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Revised Edition (London: Verso, 1991).

[48] Adriana Rodríguez Pérsico, "Modelos de Estado: Figuras utópicas y contrautópicas", *Filología* 23.2 (1988), pp. 89-119; véase p. 92.

> Los unitarios más eminentes, como los americanos, como Rosas y sus satélites, estaban demasiado preocupados de esa idea de la nacionalidad, que es patrimonio del hombre desde la tribu salvaje y que le hace mirar, con horror, al extranjero.
>
> En los pueblos castellanos este sentimiento ha ido hasta convertirse en una pasión brutal capaz de los mayores y más culpables sucesos, capaz del suicidio. La juventud de Buenos Aires llevaba consigo esta idea fecunda de la fraternidad de intereses con la Francia y la Inglaterra, llevaba el amor a los pueblos europeos asociado al amor a la civilización, a las instituciones y a las letras que la Europa nos había legado, y que Rosas destruía en nombre de la América, sustituyendo otro vestido al vestido europeo, otras leyes, a las leyes europeas, otro gobierno, al gobierno europeo (S, VII, 232).

Los jóvenes pos-federales, pos-unitarios de Sarmiento, superan la patria étnica, logrando una especie de cosmopolitismo sin fronteras. Es una actitud que no se acepta fácilmente. El *Facundo* es una batalla hacia un ideal irrealizable. En la utopía de Sarmiento, "la fraternidad galoargentina estaba cimentada en una afección profunda de pueblo a pueblo" (S, VII, 235). Parece que el autor de estas palabras es ingenuo, no se da cuenta que las acciones de Francia resultan de la política intraeuropea, o de intereses comerciales, no siempre de una amistad con intelectuales argentinos.

Este antipatriotismo ciego del ensayista nos conduce a compararlo con el romanticismo. A pesar de su supuesta adhesión a esta estética, el creador del *Facundo* se niega al nacionalismo, común para la escuela, a favor de un universalismo racional (¿neoclásico?). Su postura más bien recuerda a los intelectuales renacentistas que habían forjado relaciones por el latín sin tomar en cuenta las lenguas vernáculas. Les importaron lo paneuropeo, o lo cristiano, más que lo nacional. De forma parecida Sarmiento anhela lo transatlántico. Lo más conveniente sería el vínculo con Francia, no con Rosas, ni con sus gauchos, ni con sus negros. Todo

lo nacional se subordina a ese ideal. Como advierte Rodríguez Pérsico, Sarmiento buscó "no la igualdad de las partes constituyentes sino la sujeción de una de ellas a la otra"[49]. Lo que concibe es una nación cívica a lo Smith, o una nación inventada a lo Anderson, la que suprime al pueblo.

Domingo Sarmiento se apoyó en lo europeo como una energía unificadora. Bajo su invención, los elementos mestizos e indígenas se eliminarían por las leyes, la política y la cultura por lo que se extinguiría el salvajismo. No vio, irónicamente, que su propuesta creaba la misma barbarie. Como sugiere Zea, tratar de crear una Argentina que parecía a los Estados Unidos, o a la Europa nórdica, "implicaba una acción casi imposible"[50]. Más allá que la tensión que fomentaba entre el pueblo y el Estado, su propuesta es bastante siniestra. Si abrazaba la civilización mientras negaba el mestizaje, la única posibilidad más allá del genocidio total sería la transculturación incondicional. En ningún momento nos pone en claro el mecanismo para impulsar que gauchos, negros e indios renuncien a sus orígenes. Debido a ello, estamos ante un precursor de la limpieza étnica que vivimos durante el siglo XX.

No obstante, sus planteamientos tienen que entenderse dentro de su ambiente complejo. Seguramente hay Ccomo hemos mostradoC una dimensión racial en su búsqueda de la verdadera nación argentina. Existe, aparte, una preocupación antidemocrática y proeconómica en su pensamiento. Como bien reconoce Graña, el autor del *Facundo* y sus amigos burgueses no aceptaban el sufragio universal. De otro modo tendrían que entregarse "a la parte rural del país en la que perduraba la tradición hispano-criolla"[51]. De acuerdo con Pérez, la Generación del 37,

49 *ibid*, p. 107.
50 Leopoldo Zea, "El proyecto de Sarmiento y su vigencia", *Cuadernos Americanos* 13 (enero-febrero 1989), p. 89.
51 Graña, *op. cit.*, p. 65.

a la cual pertenecían Sarmiento y Mármol, entendía a los caudillos hispanos como "prueba de la sobrevivencia del espíritu medieval español en la campaña argentina"[52]. Tendremos que agregar que, según el modo de ver de Sarmiento, las razas de tez oscura participaron en este medievalismo. Esta herencia premoderna no era apropiada para fomentar los negocios. Someterse a lo hispano, significaba encerrarse en el criollismo hermético. Éste implicaba la xenofobia que impediría que la Argentina se vinculara con el mercado mundial representado por ingleses, franceses y, poco a poco, norteamericanos. Con respecto a los ingleses, por ejemplo, ellos importaron carne de la Argentina, y los porteños, se volvieron locos con los textiles y productos manufacturados. Estos lazos crearon una especie de globalización industrial en que se vincularon diversas ramas de la red comercial británica: Inglaterra, Argentina, Australia, Dinamarca, Escandinavia y Malaysia[53]. Sin saberlo del todo, el internacionalismo económico de Sarmiento y los unitarios enmarcado con una política de inmigración europea, subordinó "la nación a las reglas del mercado internacional"[54], y abrió paso a fin de que, durante el siglo XX, entrara el neocolonialismo en la forma del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Quisieron integrar la Argentina al mercado mundial, pero tal vez fuese demasiado temprano en la historia para saber que éste no se basaba en la fraternidad y la justicia, sino en la sencilla acumulación de la riqueza.

Si el concepto de nación incorporaba tradicionalmente el de etnia, como, por ejemplo, en construcciones como "la nación chichimeca" o "el país vasco", Sarmiento propone superar esta actitud a favor de la Civilización Occidental, la cual se concibe basándose en castas europeas,

52 Alberto Julián Pérez, *Los dilemas políticos de la cultura letrada: Argentina, siglo XIX*, Buenos Aires: Corregidor, 2002, p. 23.
53 Sigo en parte a Michel Beaud, *A History of Capitalism: 1500-1980, trad. Tom Dickman & Anny LeFebvre, New York: Monthly Review Press, 1983, 98-99*
54 Pérez, *op. cit.*, p. 28.

sin que participen en el crisol las criollas, autóctonas y africanas. Pasando por alto el factor étnico, la nación se elabora en función de grandes ideales. Es imaginada, según Anderson, porque sus conciudadanos no necesariamente van a conocerse[55]. Este tipo de iniciativa parte de las nociones occidentales, según indica Hobsbawm, donde la nación se elabora desde arriba[56]. Mas es un proyecto espinoso realizar este tipo de construcción en las Américas cuando permanece fuera de órbita un substrato de gente que piensa, que se siente, que anhela participar en el arte político de la nación. Cuando recordamos cómo los unitarios pasaron por alto el verdadero ímpetu de construir una nación mulata que acontecía entre la gente de tez oscura y los federales, no podemos dejar de pensar que la suposición de Anderson sobre las "comunidades imaginadas" tiene sentido para la Argentina de aquellos tiempos donde se verifica la relación inversa entre raza y mercado.

1.1.5 *Dos cuestiones adicionales*

Por último, la ideología de Sarmiento nos conduce a dos preguntas, no sobre sus ideas sino cómo llegó a las mismas. En primer lugar, su padre era un tipo andariego, debemos decirlo –un gaucho. Su madre trabajaba en casa para ganar dinero mientas el padre, en las tropas de San Martín, sirvió de baquiano[57], un tipo de gaucho muy bien descrito en el *Facundo*. Entonces nos conviene considerar si la ideología antigauchesca fue una actitud de rebelión parcial a su progenitor. Decimos parcial porque, extrañamente, –como averigua Campobassi–, fue su papá el que le enseñó a leer[58]. El mismo padre de Sarmiento fue un ser

55 Anderson, *op. cit*, p. 6.
56 Hobsbawm, *op. cit.*, p. 10.
57 José S. Campobassi, *Sarmiento y su época*, 2 tomos (Buenos Aires: Editorial Losada, 1975), t. I, p. 43.
58 *Ibid.*, Molloy examina la relación entre Sarmiento y sus padres. En esto surgen otras paradojas en el ideario de Sarmiento. Mientras se pierde al hilo de la familia paterna

híbrido, gaucho y lector de textos. De ahí que el hijo se acercaba a los textos europeos como gaucho, como subalterno, según sugiere Ramos[59]. Su realidad se imponía a los libros. Visto de otra manera, la barbarie (con su impulso creativo) infiltraba a la civilización.

Por otra parte, es extraño que desarrollara su teoría jerárquica de la sociedad, dado que inició sus estudios primarios en la Escuela de la Patria en San Juan. Ellos se efectuaron en plena época revolucionaria, y por esta razón, como nos recuerda Campobassi, "se inculcaron allí ideas de igualdad y de amor al trabajo".[60] El mismo Sarmiento corrobora esta sospecha admitiendo que ""el sentimiento de la igualdad era desenvuelto en nuestros corazones por el tratamiento de señor que estábamos obligados a darnos unos a otros entre los alumnos, cualquiera que fuese la condición o la raza de cada uno..."'[61]. El objetivo pedagógico, pues, fue el de integrar la nación idónea con las múltiples etnias, concepto que debió abrazar el joven Sarmiento. En esto regresamos al tema de mestizaje, con el cual la meta sarmientina invierte el ideal igualitario de la revolución. Con tal de que el subalterno apropie la cultura de la nación imaginada, el ensayista lo aceptará como individuo, de otra forma queda fuera del marco.

(como puede ocurrir con un gaucho), no es el caso con la herencia materna. Su madre, de "los Abarracines", es de origen árabe (Molloy, *op. cit.*, p. 247). Su herencia materna, entonces, es de origen "africano", un aspecto de España que el autor del *Facundo* desprecia. Toda esta discusión es interesantísima dadas las conclusiones de Castro-Klarén, quien en su lectura de Sarmiento por la lente de Martínez Estrada enfatiza el aspecto del "hijo de sí mismo, un hombre sin pasado, libre de desear, libre de soñar...", Sara Castro-Klarén, "Martínez Estrada, Sarmiento, and the 'Other': or Desire as History", *Dispositio* 15.40 (1990), pp. 71-81; véase p. 77; trad. mía.
59 Ramos, *op. cit.*, p. 23.
60 Campobassi, *op. cit.*, t. I, p. 50.
61 S, t. III, p. 151. citado en Campobassi, *op. cit.*, t. I, p. 51.

1.2 *Rodó y "las jerarquías imperativas"*

Veremos en seguida la relación entre Rodó y dos precursores (entre los muchos que existen) que dan marco a su pensamiento, Sarmiento y Krause. Exploraremos una serie de temas: la búsqueda de lo refinado, la importancia de la pedagogía en la misma, la permutación del dualismo sarmientino, el impedimento de la democracia verdadera y la pantalla de humo de la democracia burguesa, el ideal educativo de eliminar lo feo en la sociedad, la armonía krausista y el papel de la ciudad en lograrla, especialmente cuando se introducen en el crisol a las culturas aborígenes. Luego comentaremos como Rodó acepta la heterogeneidad de los orígenes de la civilización hispanoamericana y como ésta, unida bajo el mestizaje, sirve como escudo protector ante la amenaza política de los Estados Unidos. Al final de este apartado, para entender la naturaleza de la ideología rodoniana, postularemos una divergencia fundamental en las condiciones de modernidad elaboradas por Sarmiento y Rodó.

Bastante de lo que viene a partir del progenitor del *Facundo*, hasta entrada en el siglo XX, parte de él. Las nociones de civilización y barbarie se presentan desde diversas perspectivas en Martí, Hostos, González Prada, y Matto de Turner. En la vejez de estos escritores aparece otro, quizás el que más se asemeja a Sarmiento en su adhesión a una ideología europeísta. Nos referimos al modernista José Enrique Rodó (Uruguay: 1872-1917). Como el *Facundo*, el *Ariel* de Rodó es un manual de lucha. Él mismo dijo una vez que es un "libro de propaganda, de combate, de ideas"[62]. La imagen de la América Española que confeccionaba Rodó recuerda a Sarmiento en su idealismo. En consonancia con Oviedo, la América del modernista es "prístina", liberada de sus "contradicciones

[62] José Enrique Rodó, "Carta a Sr. José Enrique Varona", reproducida en Walter Rela, "La edición cubana de *Ariel*, dedicada por su autor 'a la memoria de Martí'", *José Martí ante la crítica actual* (*En el centenario del 'Ismaelillo'*), ed. Elio Alba-Buffill (Miami: University of Miami, 1983), pp. 133-139; p. 134.

internas". No tiene que ver con la circunstancia sino con una figuración moral, estética de ella[63]. Ramos ve este esteticismo del novecientos como una crítica del imperialismo, emitida en una sociedad todavía disgregada, cuando se atraviesa un período histórico definido por el "fervor nacionalista de los centenarios de la independencia"[64]. Por el caos del encendimiento pan-nacional de Latinoamérica, por la desarmonía de los inmigrantes recientes en los países rioplatenses, por el temor del imperialismo, Rodó elabora su *opus magnus*. Sus escritos tienen que comprenderse como respuesta a esta realidad desunida y temerosa.

Aunque fue producto de su medio, no es notable por ello sino por intuir cómo dialogar con otros diversos literatos. A saber, llevó una correspondencia con el hijo de González Prada, Alfredo[65]. Aún más sustanciosa es la huella que dejo en el pensamiento de Francisco García Calderón[66], y aún mayor es la que se detecta en Octavio Paz[67]. Si un autor no dice nada a la posteridad, no será una figura digna del estudio subsiguiente. Debido a que todavía se analiza y se disputa a Rodó, es valioso indagar en lo que dijo, entendiendo a donde precisamente un intelectual es capaz de llegar, extrapolando una lección, necesaria ésta para comprender las limitaciones de la nación.

Aunque parezca tener amor al obrero por la misericordia, la virtud (R, 218b), y el amor cristiano (R, 229b), Rodó coincide rotundamente con Sarmiento mostrando la misma cautela frente a los estratos modestos.

[63] José Miguel Oviedo, "The Modern Essay in Spanish America", *The Cambridge History of Latin America*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 368.
[64] Ramos, *op. cit.*, p. 216.
[65] Alfredo González Prada, *Redes para captar la nube* (Lima: Editorial PTCM, 1946), pp. 63-64.
[66] José Enrique Rodó, *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, 2da. ed. (Madrid: Aguilar, 1967), pp. 1435-1442. En adelante todas las referencias a las *Obras* se indicarán con "R" entre paréntesis en el texto.
[67] Rodríguez Alcalá, *op. cit.*, pp. 107-109.

Para el uruguayo, "la multitud, la masa anónima, no es nada por sí misma" (R, 225a). Esto no es odio a los menospreciados, exactamente, sino un disgusto por todo lo que no sea elegante y bello. Mientras que ellos acumulan poder, de acuerdo con la escasez de las academias sofisticadas de las que gozan las élites, la excelencia de la cultura se reduce poco a poco. Sin un ideal que sirva de modelo, es imposible superar la mediocridad que resulta de horas excesivas del trabajo manual, generación tras generación. Careciendo del tiempo para reflexionar, y inexistentes las escuelas públicas de buena calidad, el obrero no puede refinar ni a sí mismo ni a sus alrededores. Toda modificación cívica sería horizontal, no vertical. Es decir, los prójimos se influyen entre sí pero no necesariamente de acuerdo con ideales superiores. La rectificación de este problema aquí es el concepto decimonónico (que pasa al siglo siguiente) de una jerarquía que dirigiría a las clases abandonadas. Esta idea se cultiva con Comte y Krause y vuelve a repetirse en filósofos como Nietzsche y Ortega y Gasset. De los escritos de Sanz del Río, pasa a los krausistas como Juan Ramón Jiménez[68] y Rodó[69]. Al modo krausista de ver, la nación es organizada por un grupo de intelectuales capaces de guiar a la plebe mal educada, "vulgar", para usar la palabra preferida del ensayista modernista. Estos pensadores se autorizan frente a una realidad, como ya queda dicho, en que la educación pública es deficiente, o peor, ausente.

Con *Ariel*, Rodó ofrece un dechado para los incultos, discutiendo después en qué se debe educar a los "alumnos". En su texto, no habla por su propia voz sino mediante la boca de Próspero por lo que se

68 Véase Richard Cardwell, "Juan Ramón, Ortega y los intelectuales", *Hispanic Review* 53 (1985), pp. 329-350.

69 Véase Thomas Ward, "El concepto krausista de la belleza en el *Ariel* de José Enrique Rodó", en *La teoría literaria: Romanticismo, krausismo y modernismo ante la 'globalización' industrial* (University, MS: University of Mississippi, "Romance Monographs", 2004, pp. 70-77.

simula la ausencia de una actitud dictatorial del autor. Simbólicamente el mensaje se emite a través de la lección de un maestro. Esta estructura tiene sentido ya que coincide con otros escritores contemporáneos. Como nos recuerda González Echevarría, diversos ensayistas latinoamericanos son pedagogos[70]. Algunos que el crítico menciona son Sarmiento, Martí, Rodó, Reyes, Henríquez Ureña, Picón Salas, Fernández Retamar y Paz[71]. Habrá que añadir, además, a Hostos y Vasconcelos. Por lo tanto la estrategia pedagógica de Rodó no debe asombrar. El estilo de *Ariel* finge que la voz del autor salga por la boca del Próspero, siempre estimado de sus discípulos. Este discurso, sustancialmente más elaborado de lo que sería posible en un colegio, se dirige a los "estudiantes" (metáfora para el público multitudinario). Por ser irrealizable tal meta en un solo paso, se intuye la necesidad de escalones intermedios. Entonces, extrapolando a donde habría que llegar, se destaca la necesidad de un proceso largo, de múltiples registros, sólo posible con la acción prolongada en el ámbito didáctico.

El objetivo proyectado aquí no es asequible ni transparente ya que una formación integral sólo sería conquistable en una sociedad democrática. Sin reconocer esto, Próspero da un aviso acerca de los peligros de la democracia. Para llegar a esta conclusión, Rodó no se aleja de las preocupaciones de Krause quien contemplaba una monarquía europea. El filósofo da con la vida de Napoleón concibiendo "una alianza monárquica de los pueblos"[72]. La sociedad alemana se hallaba muy lejos del contorno en que vivía Rodó, el cual tenía ocho décadas de tumultuosa experiencia democrática. Por ende, al recordar el medio político de Rodó, tiene sentido que se enfrente con esta problemática

70 Roberto González Echevarría, *The Voice of the Masters* (Austin: University of Texas Press, 1985), p. 14.

71 González Echevarría, *op. cit.*, pp. 14-15.

72 Citado en Enrique M. Ureña, "*El ideal de la humanidad* de Krause, un aniversario olvidado", *Historia 16* (agosto 1986), 111-119; véase pp. 115 ó 116.

popular, tema que no predomina en el alemán. Próspero explica que tras la acción política del pueblo (R, 223b-224a, 225b), la que pregona la "igualdad social", se destruye la posibilidad de "las jerarquías imperativas e infundadas" (R, 224b). Así la democracia se proyecta como el mal, porque sin ideales que guían al pueblo, éste se desarrolla sin progreso. Concebida como la dictadura del espíritu, orientará a las masas hacia lo que Sarmiento llamaría la barbarie. Derivándose del determinismo de su precursor, Rodó deduce que "la multitud será un instrumento de barbarie o de civilización según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral" (R, 225a). En fin, el proceso democrático representa un peligro porque no sabe definir los elevados ideales.

El concepto de civilización que Rodó describe como "la alta cultura" (R, 225b) viene bien con el del de Sarmiento. Así como en la ideología de éste, en la de aquél ocurre un conflicto entre lo europeo y lo americano. ¿En qué consiste este último? En Sarmiento sería lo autóctono, la independencia gauchesca, y tiene que incluir lo oriundo de África. Su discípulo modernista tendría que incluir asimismo a los jornaleros. Para el argentino lo europeo es todo lo que viene del Mundo Antiguo. Para el uruguayo ya no es tanto así siendo más limitadamente la cultura preciosa guardada por una minoría selecta. A diferencia del autor del *Facundo*, el uruguayo apropia sólo recursos buenos y bellos de la cultura transatlántica, prescindiendo del materialismo exclusivo. Si Sarmiento es liberal o capitalista, Rodó no lo es, superando el enfoque de su precursor. Tal actitud le infunde recelo ante los Estados Unidos. De acuerdo con el sentimiento de nación de Martí (véase abajo), el arielista se niega a formas extranjeras para los "pueblos" de Latinoamérica. Desdeña la "nordomanía" que resulte en un proceso "de desnaturalizar el carácter de los pueblos". La nación tiene que surgir de acuerdo con "la originalidad irreemplazable del espíritu" (R, 232b). Lo que hace el pensador, entonces, es procurar extraer una belleza, que para él llega a ser helénica, de la misma sociedad latinoamericana. La contradicción en esta teoría es que ni los obreros ni los indígenas ni los descendientes de esclavos guardan muchas semejanzas con los antiguos griegos.

Aquél no es el único escollo que resalta en Rodó, debemos añadir, que en él se confunde una democracia aparente en la que una minoría burguesa u oligárquica controla las elecciones a través de los fondos pecuniarios, y una radical en la que todos los ciudadanos participarían en el proceso, sin distinción de rango social, de condición económica, de casta, o de género sexual. Esta segunda especie es la única modificable, siempre con el consenso total de la población. Ésta, la *auténtica*, pensamos, es radical porque se autoriza desde las *raíces* de la sociedad. Resumiendo, es preciso diferenciar la *democracia liberal y burguesa* de la *auténtica y radical*. La primera de estas dos categorías es una pantalla de humo para impedir el arraigo de la segunda. La divergencia entre las dos se aclara con la ayuda de Chomsky. En la práctica auténtica, se ejerce verdaderos cambios sociales. Un modelo de tal índole raramente existe en el planeta. Como observa él, una democracia que funcione como voz del pueblo representa un peligro para los poderosos ya desde el primer vuelco democrático, acaecida en Inglaterra en el siglo XVII. Desde aquel entonces, los comerciantes, gobernantes, e intelectuales han resistido a una democracia que funcione desde las raíces[73]. Debido al antagonismo a ella por el *establishment*, la *auténtica* es más idónea que palpable puesto que difícilmente los obreros y campesinos se impondrían al triunvirato comercial-estatal-intelectual. Con el propósito de esconder sus maniobras, los pudientes han creado el liberalismo burgués, que finge ser democrático. Es una táctica que Rodó no capta. Uruguay tendrá que esperar hasta Mario Benedetti para que un intelectual elucide estas divergencias[74]. Da Cunha-Giabbai, analizando la ensayística del famoso novelista, resume lo que es el proceso burgués: "se limitaba al voto de la población cada cuatro años, mero ritual político superficial e indicador de la enfermedad interior,

---

[73] Noam Chomsky, *World Orders Old and New* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 93.

[74] Mario Benedetti, *El escritor latinoamericano y la revolución posible* (México: Editorial Nueva Imagen, 1977).

de la indiferencia, la abulia"[75]. Benedetti llama a esta construcción "la democracia *light*"[76]. Confundiendo con un control otorgado, las élites dominan en otros sectores más siniestros. Chomsky somete a nuestra consideración que la *democracia burguesa* es un sistema de gobernación en que elementos adinerados controlan el Estado por medio de su autoridad sobre la sociedad privada, mientras que la población observa sin comentario ninguno, engañada con las prácticas superficiales, las que creen populares. Cuando de verdad surgen fuerzas del pueblo exigiendo una voz en la política nacional o global, se consideren como una amenaza[77]. Para ofrecer algunos ejemplos y a riesgo de simplificar demasiado han habido intentados con el comunismo y el sandinismo que se han frustrado.

A Rodó no le entra en la cabeza la posibilidad de una *democracia auténtica*, porque tendría que incluir a la plebe. Fuera de la órbita gubernamental, tal sector no representaría ninguna amenaza a su concepto precioso de la sociedad. El peligro lo constituye la burguesía porque ejerce control sobre las instituciones de enseñanza. Rodó intuye esta realidad cuando pasa por alto a los negros e indígenas elaborando un escudo protector a través de una filosofía de desigualdad, la cual, como advierte muy bien Rodríguez Alcalá, "invoca la autoridad de la ciencia"[78]. Dentro del sentido de esta palabra se esconde un concepto gradual de la vida:

> la ciencia muestra cómo, en la inmensa sociedad de las cosas y los seres, es una necesaria condición de todo progreso el orden jerárquico;

[75] Gloria da Cunha-Giabbai, *Mario Benedetti y la nación posible* (Alicante: Universidad de Alicante, 2001), p. 45.
[76] Citado en Da Cunha, *op. cit.*, p. 70. Es interesante que Benedetti contemplaba esta cuestión puesto que era gran conocedor de la obra del ensayista modernista. Consúltese Mario Benedetti, *Genio y figura de José Enrique Rodó* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1966).
[77] Noam Chomsky, *On Power and Ideology: The Managua Lectures* (Boston: South End Press, 1987), p. 6.
[78] Rodríguez Alcalá, *op. cit.*, p. 81.

> son un principio de la vida las relaciones de dependencia y de subordinación entre los componentes individuales de aquella sociedad y entre los elementos de la organización del individuo (R, 230b).

Es evidente que el positivismo comtiano y renaniano informa esta ideología piramidal, la cual responde a la resistencia a mejorarse que ostenta el pueblo burgués, el que pone cara a la sociedad institucional.

Rodó simpatiza con Renan y cuando lo interpreta, llega a la conclusión de que, para él, sólo con la "*destrucción* de la igualdad democrática" se lograría "las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad" (R, 228a; cursiva suya). No obstante, Rodó ve la permanencia de la acción burguesa como un acontecimiento fatal: "el espíritu de la democracia es, esencialmente para nuestra civilización, un principio de vida contra el cual sería inútil rebelarse" (R, 227b). Entonces, el ensayista quiere moldear el proceso.

Hay indicios de que si Rodó no lega a concebir la posibilidad de una *democracia auténtica*, da un paso hacia ella criticando la esclavitud y aceptando el pueblo como elemento de la nación, aun cuando no se libera de nociones jerárquicas de la misma. Existe una moral ideal encumbrada hacia la cual habrá que orientarse. Con la reforma de la democracia y con el adiestramiento de las muchedumbres se acercaría a ella. Al hacerlo, se alcanzaría a lo que Rodó llama "las superioridades efectivas" (R, 228b). Quisiéramos hacer hincapié en que el ensayista repudia las nociones deterministas de raza. Por ello, toma el magisterio como un factor positivo en la sociedad. Por más se recalca en los estamentos estratificados, acepta también la movilidad social. Es cuestión de abrazar la realidad en que uno vive, y plantear metas para mejorarla. Rodó compara la libertad a la belleza y la esclavitud a la fealdad, elogiando desaforadamente a aquella (R, 221b). Como el hombre-masa no tiene pautas de liberarse de lo tosco, el pensador les impondrá un modelo a las mayorías. En resumen: por un lado Rodó se compromete con "los

sentimientos del pueblo y sus costumbres", y por el otro, se apoya en las "subordinaciones necesarias" (las "superioridades verdaderas"), las cuales van a guiar lentamente a las agrupaciones plebeyas en su "educación popular" (R, 228a-b). Rechazando la mediocridad, y deseando un porvenir superior para las muchedumbres, se alinea provisionalmente con el único modelo que tiene poder: lo que debe entenderse como la *democracia burguesa*: "Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados..." (R, 229a-b). Este concepto de progreso le vino a Rodó por medio de Renan quien en *La réforme intellectuelle et morale* pregona una jerarquía social institucionalizada[79]. Gore explica que, en esto, el catedrático ha perdido la fe en las masas y así habría que preservar la alta cultura en manos de una élite[80]. Cabe decir que, como los krausistas[81], Renan distingue entre la educación y la instrucción relegando la primera a "la maison paternelle" y la segunda a la "classe, au lycée, à'école"[82]. Rodó no ha perdido la fe en los despreciados como el maestro francés, pero tampoco acepta sus capacidades truncadas para apreciar lo bello. Es por la formación casera y la instrucción nacional que se organiza la sociedad de un modo ordenado.

Conviene recordar que el Uruguay de Rodó debió haber sido caótico. En 1900, el país constaba de unos 900.000 habitantes de los cuales, "el número de votantes no llegaba a 75.000"[83]. El hecho de pregonar el sufragio universal, especialmente entre los inmigrantes recientes,

[79] Ernest Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, en *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari, vol. I (Paris: Calmann Lévy, 1947 1961), pp. 477 521.
[80] Keith Gore, "Ernest Renan: A Positive Ethics?", *French Studies* 41 (1987), pp. 141-154; véase p. 150.
[81] Francisco Giner de los Ríos, "Instrucción y educación", *Obras completas*, 20 vols., (Madrid: Espasa-Calpe, 1935), v. XVII, pp. 11 25.
[82] Renan, *op. cit.*, v. I, p. 536.
[83] Rodríguez Alcalá, *op. cit.*, p. 83.

implicaría una pérdida del poder político de las familias de abolengo[84]. Tiene sentido, entonces, que Rodó se enfrentaría con desconfianza a la democracia. Primero habría que acudir a la educación y la instrucción renanianas para que la nación se cultivara. Sólo después tendrían sentido los partidos políticos.

Las metas sociales de Rodó son inconcebibles sin tomar en cuenta la forma krausista de ver la organización de la humanidad. Ésta se logra desde la unidad menor a la mayor. El acorde entre los individuos se expande hasta llegar a los niveles superiores. Para Krause, una fuente de Rodó, el amor armónico personal se convierte en microcosmos guiando a la ciudad:

> Un sistema de familias forma naturalmente una raza o nación; un sistema de razas forma un pueblo; estas grandes familias fundan su unidad interior en semejante vínculo que el de la familia primitiva, esto es, en amor, amor patrio, amor nacional (patriotismo), que las reúne con vínculo tan permanente e indisoluble, tan personal y entero, como el amor doméstico reúne a los individuos de la familia[85].

Una de las misiones fundamentales se cumple cuando el Estado "procura la armonía de la naturaleza con la humanidad"[86]. Se eleva a la esfera nacional donde, "...[las] sociedades adelantan en el cumplimiento de su fin, cuando bajo la idea común de la humanidad se miran como una unidad y totalidad orgánica; cuando bajo la ley de asociación interior humana realizan cada fin particular según su propia idea y en justa

[84] En la política uruguaya el partido blanco fue de la oligarquía mientras el colorado lo constituyeron los liberales.
[85] C.C.F. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, con introducción y comentario por D. Julián Sanz del Río. 2da. ed. (Madrid: Imprenta de F. Martínez García, 1871), pp. 45-46.
[86] Krause, *op. cit.*, p. 50.

relación con los demás y con el todo"[87]. Desde esta óptica, lo que lamenta el krausismo justamente es que "ninguna Unión de Estados, fundada sobre un derecho por todos reconocido y autorizado y que abrace los pueblos de una parte de la tierra, se ha realizado aún en la historia…"[88]. En virtud de la interpretación que Sanz del Río hace de Krause se verifica una armonía multilateral entre los individuos y entre las naciones. No obstante el idealismo absoluto del filósofo alemán, sus doctrinas le sirven a Rodó cuando busca las mismas afinidades en las relaciones personales y nacionales. Próspero evoca idéntica preocupación en forma de pregunta a sus discípulos: "¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es de la vida individual?" (R, 210b) Una persona justamente se concibe como un microcosmos del todo: "la posibilidad de ofrecer en un tipo individual un cuadro abreviado de la especie" (R, 213a). Por consiguiente, si un individuo se perfecciona, impactará en el pueblo. En esto, volvemos al tema perenne del ensayo rodoniano y del latinoamericano. Tras la enseñanza se puede mejorar al ciudadano y por los vínculos que éste mantiene con la sociedad, ella igualmente se refinará.

El objetivo es que esta armonización ocurra en un nivel sofisticado de cultura. Por lo tanto debe comenzar en la ciudad. Como Sarmiento, Rodó ve la urbe como la sede de la civilización: "La gran ciudad es, sin duda, un organismo necesario de la alta cultura. Es el ambiente natural de las más altas manifestaciones del espíritu" (R, 244a). No la elogia por su tamaño físico (R, 243b-244a), sino por su carácter contemplativo, "cuando los arrabales de su espíritu alcanzan más allá de las cumbres y los mares, y cuando, pronunciando su nombre, ha de iluminarse para la posteridad toda una jornada de la historia humana, todo un horizonte del tiempo" (R, 244a-b). No puede haber mejor muestra de la ciudad letrada que la que propone Rodó.

[87] *Ibid.*, p. 34.
[88] *Ibid.*, p. 71.

Un indicio de la postura educativa que él promueve yace en la heterogeneidad cultural que acepta en los orígenes de los pueblos hispanoamericanos. Es capaz de admitir ambas fuentes de la civilización latinoamericana, la indígena y la transatlántica, abogando por un tipo de fusionismo entre ellas siempre que esta dualidad desaparezca en "la quietud de una unidad absoluta", en "la concordia de la solidaridad" (R, 233b). Esta cohesión social sólo sería posible por medio de la educación. Rodó admite la heterogeneidad de los orígenes (R, 233b), pero jamás la de la sociedad presente. Es una actitud típica de la época. En otro lugar hemos señalado la misma actitud en otros pensadores, los españoles Larra y Giner y en el puertorriqueño Eugenio María de Hostos[89]. El uruguayo acepta el fusionismo, que debe entenderse como el mestizaje:

> Y si una concordia superior pudiera vislumbrarse desde nuestros días, como la fórmula de un porvenir lejano, ella no sería debida a la *imitación unilateral* –que diría Tarde– de una raza por otra, sino a la reciprocidad de sus influencias y al atinado concierto de los atributos en que se funda la gloria de las dos (R, 233b; cursiva suya).

En este momento, se aparta de la jerarquía sarmientina, anticipando *La raza cósmica* del mexicano Vasconcelos (véase abajo). Esta actitud es fundamental en su ideario y no debe considerarse fuera de su contexto político. Rodó propone la latinidad como un escudo protector, encarándose con la amenaza de los Estados Unidos a partir de 1898. En el contexto del panamericanismo propuesto por los Estados Unidos –como nos recuerda Alonso–, el elogio de la latinidad funciona para distinguirla de la cultura anglosajona[90]. Resulta, en parte, de su recelo frente a "toda aspiración absorbente e invasora"[91], frente a la anexión de Puerto Rico, Cuba, Filipinas y Guam a los Estados Unidos. Lo latino en

[89] Ward, *La teoría literaria*, capítulos I y II.
[90] Carlos J. Alonso, *The Spanish American Regional Novel, Modernity and Autochthony* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 53.
[91] Rodó, "Carta al Sr. Enrique José Varona", p. 134.

Rodó debe entenderse, pues, como un crisol de lo hispano y las culturas subalternas. Con todo, la noción de fusión es fundamental en la comprensión de su propuesta. Es un fuerte orgullo de estirpe latina ya integrada: "tenemos –los americanos latinos– una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro" (R, 233a-b). Repite la misma idea cuando comenta "mi pasión de raza: mi pasión de latino"[92]. En este contexto continental, su ardor no debe leerse tanto como desprecio a las otras diversas razas que habitan en las Américas sino como un orgullo amalgamado ante la humillación de 1898.

Pese a su chauvinismo cultural, su regionalismo es progresista cuando es visto en un contexto con el imperialismo estadounidense. Sin embargo nada es blanco y negro y habrá que reconocer lo hegemónico de su propuesta. Su texto es espinoso por la homogeneidad férrea que adelanta. González Echevarría ha concluido que Rodó esconde con una retórica magistral la violencia que propone[93]. Existe una trampa peligrosa porque el lenguaje es tan elevado que queremos creer lo que dice. ¿Quién no quisiera aspirar a la finura que él formula? Es necesario leerlo en dos niveles para socavar su contenido social. Da una pauta para resistir el imperialismo norteño, pero hay algo autoritario con la "armonía" que ofrece, aun con la igualdad krausista que adelanta.

No obstante las diferencias estilísticas entre Rodó y su precursor argentino, sus metas se comparan hasta cierto punto. Quieren elevar las condiciones vitales. En los dos, el impulso señoril tiene que verse como una tendencia de la llamada modernidad. Se puede decir que fueron élites, aunque no buscaran necesariamente la segregación. Aspiraron liberar la sociedad de la mediocridad y para hacerlo tuvieron que enfrentarse

[92] *Ibid.*, p. 134.
[93] González Echevarría, *op. cit.*, p. 27.

con los proletarios, los que, por tener menos educación, coartarían el nivel cultural de su comunidad. Dicho esto se discierne una diferencia primordial. Según Sarmiento es el vulgo en sí el que representa el peligro cuando amenaza a la civilización, mientras que, de acuerdo con Rodó, el vulgo sólo es un peligro cuando no sea latino. De otra forma no es capaz de resistir el sobrepujamiento sajón. Esta divergencia es cuestión de medios y fines. En aquél la mejora del gaucho es el fin para proteger la ciudad mientras en éste es un medio para fortalecer la sociedad ante un peligro exterior. Dicho de otra manera, en el primero el enemigo es interno en cuanto en el segundo es externo. Aunque los autores de *Facundo* y *Ariel* se divergen en sus metas finales, son escritores por antonomasia de la modernidad; es decir, proponen procesos férreos para llegar a sendos conceptos de Civilización Occidental.

1.3 *Ezequiel Martínez Estrada y el telurismo*

En esta oportunidad quisiéramos enfocarnos en el contexto intelectual y el sentido ideológico de Ezequiel Martínez Estrada (Argentina: 1895-1964). Explicaremos donde él se ubica en el desarrollo literario rioplatense. Esbozaremos los límites de su pensamiento dualista y cómo se diferencia del de Sarmiento. Volveremos a la conquista destacando la herencia de la misma y la sitialidad de la mujer en el proceso en que se desenvolvió. Después repasaremos el problema del caudillismo y, cómo, por importar doctrinas del extranjero, se fomentó la barbarie. A continuación, indagaremos como para Martínez Estrada la geografía y la etnia impactaron en la nación. Asimismo ésta no puede entenderse sin compararla con Buenos Aires por lo tanto, sacaremos unas observaciones de la *Cabeza de Goliat* en relación con su libro más conocido, *Radiografía de la pampa*[94].

[94] En esto nuestro esquema no dista mucho de las "presencias" que enumera Castro-Klarén que definen *Radiografía*: la tierra, los indígenas, la barbarie española, la

El papel de Martínez Estrada en la trayectoria del ensayo[95] es un dado ya que partía de la producción de Sarmiento y de Martí (a quien investigaremos en el próximo capítulo). Tanto fue así que escribió biografías de ambos[96]. Se asemeja al cubano cuando menosprecia el ideario del antiguo presidente. Es ineludible que Martínez Estrada se diferencie de su compatriota. Conviene recordar que entre los dos surgen Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas, los dos, como advierte Ramos, ubican al gaucho como foco organizador de la literatura nacional[97]. Ellos preparan el camino, por decirlo así, para el posterior Martínez Estrada a quien no se comprende sin tomar en cuenta esta reivindicación general del gaucho. Tras una lectura de Rojas, Ramos postula un resurgimiento espiritual en la Argentina de la primera mitad del siglo XX. Con éste y con Lugones, la Argentina se define con cierto antisarmientismo y con una valorización de la literatura[98]. En esta apreciación se elogia al gaucho y, con él, la naturaleza y así la tierra.

ausencia de la moral y la degeneración americana de la especie europea. Castro-Klarén, *op. cit.*, p. 71.

95 El mejor trabajo sobre Martínez Estrada hasta el momento todavía es Peter Earle, *Prophet in the Wilderness: The Works of Ezequiel Martínez Estrada* (Austin: University of Texas Press, 1971), p. 7. Castro-Klarén aboga por un concepto de género en Martínez Estrada que se relaciona mejor con el autorretrato, *op. cit.*, p. 74.

96 Sobre Sarmiento, consúltese Ezequiel Martínez Estrada, *Sarmiento* (Buenos Aires: Biblioteca Argos, 1946) y *Meditaciones sarmientinas* (Santiago: Editorial Universitaria, 1968). Es interesante lo que concluye Francisco Ayala sobre estas biografías: "el admirable libro es tanto un estudio de la figura de Sarmiento como un escrutinio en profundidad del cuerpo social argentino destinado a retratar la fisonomía del país según los rasgos más persistentes y característicos", Francisco Ayala, "El *Sarmiento* de Martínez Estrada", en *Los ensayos* (Madrid: Aguilar, 1971), pp. 1257-1260; y esp. 1259. Esta caracterización nos parece relevante porque se podría afirmar lo mismo sobre la figura de Martí. El argentino escribió tres gruesos tomos sobre el cubano con el título *Martí revolucionario*. Que sepamos nunca se publicaron en conjunto. Para el primer tomo véase Ezequiel Martínez Estrada, *Martí Revolucionario*, vol. 1 (La Habana: Casa de las Américas, 1967) [2a. ed.: La Habana: Casa de las Américas, 1974]; el tercer volumen apareció en México con el título *Martí: el héroe y su acción revolucionaria* (México: Siglo XXI, Editores, 1966).

97 Ramos, *op. cit.*, p. 235.

98 *Ibid*, pp. 218-219.

Dado que la *Radiografía de la pampa* (1933) ensalza la realidad americana, según indica Oviedo, este texto puede leerse como una crítica de la noción civilización-barbarie de Sarmiento[99]. Dicho esto, su autor no se libera de una estructura dimorfa en su pensamiento, aunque ya no es un conflicto entre la civilización y la barbarie sino entre soñar y desengañar. A primera vista parece que Martínez Estrada comparte con Sarmiento su cosmovisión. Consideremos esta cita: "América no había evolucionado a causa de su aislamiento; quedó incrustada en su medio, y el aislamiento es aún hoy la fuerza indígena que amenaza con destruir la civilización que se ha encerrado en los recintos herméticos"[100]. Para entender este comentario, habrá que admitir una intertextualidad entre *Radiografía de la pampa* y una lectura de Martí. La "civilización" aquí es falsa, artificial, como diría el cubano, mientras que la "barbarie" es lo verdadero, lo que conduce a las que él llama las "instituciones nacidas del país mismo"[101]. Esta inversión es fundamental para comprender el ideario que adelanta Martínez Estrada.

Aunque Sarmiento y Martínez Estrada escriben una literatura de combate, no se llegaría al segundo sin comprender que, de una manera, su ideología es una repuesta telúrica al materialismo burgués del primero. Cinco años antes de morir Lugones, Martínez Estrada publica *Radiografía de la pampa*, su primer libro de prosa, cuyo conflicto álgido se revela en la noción de "Trapalanda". Ésta resulta originalmente de la distancia que mide entre lo que el conquistador buscó, "metales y piedras preciosas, elixires de eterna juventud, mujeres hermosas" (*RP*, 13) y lo que encontró, "la pobre realidad de América" (*RP*, 10). Fue imposible traspasar esta distancia sin desengañarse. Para dejar atrás la ilusión de grandeza y riqueza habría que "ceder un poco a las exigencias de la naturaleza", aunque hacer esto, "era ser vencido, barbarizarse" (*RP*, 10). El liberarse de las

99 Oviedo, *op. cit.*, p. 389.

100 Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1942), p. 78. En adelante todas las referencias a este libro irán abreviadas en "*RP*" y se indicarán dentro de nuestro texto.

101 José Martí, *Obras completas*, 27 tomos (La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963 1973), v. VI, p. 17.

concepciones europeas y aceptar la realidad americana, una actitud telúrica, es el primer paso efectivo para fundar una nación.

Fuera de todo, el antagonismo inherente a Trapalanda no es omnipresente. Los presos y otros tipos que arribaron al Nuevo Mundo no se engañaron con ningún espejismo. Sin las ilusiones, simplemente se enfrentaron a la existencia. Estas poblaciones, en íntimo contacto con la naturaleza, "regresaron a un estado inferior" (*RP*, 19), lo cual quiere decir que renunciaron a la civilización europea robusteciendo lo que habría sido "la barbarie" para Sarmiento. Si uno acepta la realidad tal como es, es decir, la barbarie, entonces, ésta no representaría más que "el desencanto de un soñador ordinario" (*RP*, 19).

Establecidas las bases de Trapalanda durante el período de expansión subpirenaica, se prepara una trayectoria bifurcada. El choque inicial entre soñar y desengañar tiene eco posterior cuando el poblador se enfrenta con otra dualidad, "la cosecha abundante y el alto precio del producto". Ya que el valor que se asignó al producto fue arbitrario, el que tenía que comer se puso en conflicto con el terrateniente y el financista que guardaban otros intereses. Concebida de manera inversa, se constituyó una lucha del proletariado (colono arrendado) frente a la aristocracia (el terrateniente) y a la burguesía naciente (el financista). De esta suerte, Martínez Estrada es consciente de un choque económico (*RP*, 21) el cual también percibe Mariátegui (véase abajo).

Hubo otro aspecto de la discordia que ocurrió en todos los estamentos y entre el macho y la hembra. El colono, que sufre de una realidad sumamente ardua (unos, en Río Negro, vivieron en cuevas), "tenía que renunciar para siempre al amor y… entregarse al odio, franco o encubierto, que es la norma de la distancia y la soledad" (*RP*, 44)[102].

---

[102] Castro-Klarén relaciona la soledad y el concepto de Trapalanda en la obra Martínez Estrada con la novelística ulterior de García Márquez, especialmente en obras como *Cien años de soledad* y *El otoño del patriarca*, Castro-Klarén, *op. cit.*, pp. 72, 79, y 80.

Lejos de ser armónica, la vida en la pampa desdice el arquetipo romántico del salvaje noble desempeñándose según los impulsos egoístas: "Entre el cristiano y el indio no hubo amistad posible", porque "entre el poderoso y el oprimido no hay pactos duraderos". En cuanto a los inmigrantes[103], el ensayista nos informa que, de igual manera, "entre nativos y forasteros no podía haber pactos ni alianzas" (*RP*, 31). Como con Sarmiento, entonces, no puede haber vida civil en la pampa aunque, a diferencia de él, Martínez Estrada echa la culpa al egoísmo humano, no a "la barbarie" de las etnias.

Desde una perspectiva ideal, toda estructura nacional tiene que comenzar con las relaciones amorosas entre sus individuos. En su nivel más básico estos enlaces surgen entre el hombre y la mujer debido a su capacidad de procrear y de este modo forjar familia. Como corolario, la unión conyugal forma una de las células básicas de la nación. Tristemente, desde el principio este vínculo aparece dañado en las Américas.

A partir de la conquista, la relación entre el varón y su pareja se define como conflictiva. Digamos que si las cuestiones de género han sido problemáticas desde los orígenes de la humanidad, las mismas se complicaron aún más cuando el Viejo Mundo colisionó con el Nuevo. Martínez Estrada, anticipando temas que Octavio Paz iba a desarrollar en su *Laberinto de la soledad*, nos recuerda que "la india sirvió al invasor de piel blanca como nocturna deleite". La dificultad aquí no se circunscribe

---

[103] Para un buen análisis de los hábitos matrimoniales por lo menos entre los posteriores inmigrantes italianos y españoles, de los cuales se puede llegar a una conclusión sobre actitudes frente al mestizaje entre europeos y de ahí sobre el "crisol" argentino, consúltese a Eduardo José Miguez, María Elba Argeri, María Mónica Bjerg y Hernán Otero, "Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural", *Hispanic American Historical Review* 71.4 (1991), pp. 781-808. Otro tema que queda por investigar es ¿por dónde desaparecieron los negros del mundo de Sarmiento? ¿mestizados?

a la sencilla cosificación de la mujer, problema ya de por sí grave. Además, había incertidumbre con las uniones santificadas por la Iglesia. El macho a la cónyuge, "no se le exigía amor, ni siquiera fidelidad" (*RP*, 28 29). Con estas condiciones prosaicas, "el matrimonio legítimo adquirió así las exterioridades del concubinato..." (*RP*, 31). Esta conclusión es fundamental a Martínez Estrada, tanto que se repetiría en *La Cabeza de Goliat*, análisis costumbrista de Buenos Aires[104]. Según los modales establecidos a partir de la conquista, la familia no vive en el hogar sino en la pensión, los hombres no hacen el amor con sus esposas sino con las mujeres públicas y todo el mundo evita tomar responsabilidad para sus vidas (*CG*, 59-60). Por lo tanto no existe un afán de forjar un destino superior.

La conquista creó una máquina hermética de la cual era difícil de salir: "Los hijos del concubinato proseguían las costumbres de sus padres, pero en el fondo de sus conciencias, no estaban satisfechos" (*RP*, 32). En fin, ni los indígenas, ni las mujeres, ni los obreros humildes pudieron liberarse de la opresión porque, "no estaban unidos; les faltaba el capitán que los recolectara y dirigiera" (*RP*, 33). Esta formulación es notable ya que constituye elemento integral de Rodó, como vimos, y como veremos, de otros como Manuel González Prada.

En el fenómeno de los caudillos regionales, se presentó otro tipo de contrariedad. Después de las guerras de independencia, en muchas comarcas el "caudillo aspiraba a la hegemonía de su provincia" (*RP*, 40). Éste es el gran mensaje del *Facundo*. Con estas figuras político-militares, surgió otro obstáculo. Al igual que el poblador arraigado a la tierra local, el caudillo, en esta misma condición de existencia, no pudo superar una comprensión limitada a su terruño, paso necesario para comprender la realidad de una región colindante. Permaneció incapaz de forjar lazos

[104] Véase H. Ernest Lewald, "Aim and Function of Costumbrismo Porteño", *Hispania* 46.3 (septiembre 1963), pp. 525-529.

entre su propia circunstancia y la de otros caudillos. En una palabra, esos señores locales "estaban divorciados de todo lo que existía en torno de ellos..." (*RP*, 41). Rosas era el único que parecía tener un plan. Los otros no pudieron percibir el propósito de la unidad entre las provincias: "Sólo una idea vaga, donde no existía unidad de ninguna clase, les lleva a consentir en la unión federal" (*RP*, 41). La ausencia misma de una visión más amplia impidió la cohesión nacional. Como consecuencia, "sólo por la violencia y el yerro sistemático podría formarse un gobierno" (*RP*, 41). Por este motivo, una de las metas centrales del ejército fue la de "formar el pueblo y a inculcarle la noción de sus derechos y deberes" (*RP*, 157). Fue construir desde arriba y, como tal, se destacó lo impracticable de concluir el proyecto. El hecho de no poder formarse ni pueblo ni gobierno subraya la inhabilidad de elaborar una entidad nacional. Tal deficiencia en los niveles políticos, étnicos y económicos crea el caos. Martínez Estrada concluye en que las instituciones oficialistas responden a la propuesta de "una nación ideal", sin tomar en cuenta "la verdadera realidad" (*RP*, 158). Surge otra vez el dualismo, lo que se sueña y lo que existe.

El tratar de imponer doctrinas extranjeras a la realidad es exactamente lo que impidió engendrar una nación armónica y, según Martínez Estrada, fue precisamente lo que fomentó la barbarie, la que tanto subestimaba Sarmiento. Por consiguiente, durante la época de Rosas, "la descomposición estaba implícita en las fórmulas teóricas de la organización nacional" (*RP*, 161). Irónicamente los caudillos causaron la barbarie, no porque resistieran a la civilización, sino porque la deformaron al trasladarla a la Argentina: "Se oponían con violencia a la realidad y levantaban la indignación trayendo la última palabra de las escuelas militares y filosóficas extranjeras, la táctica napoleónica, los uniformes españoles y las ideas republicanas de Norteamérica" (*RP*, 42). De este modo, Martínez Estrada refuta a Sarmiento en dos niveles, contradiciendo su noción civilizadora, la cual se enfocaba en las formas transatlánticas y cuestionando su noción de barbarie. De acuerdo con él, los propios caudillos, la encarnación de la barbarie sarmientina, son los que paradójicamente importaron lo que

se concebía como un estilo de vida más elevada. Entonces, los mismos civilizados, al enfrentarse con la realidad natural, provocaron el salvajismo:

> Aquellos generales y aquellos estadistas no querían la barbarie, pero eran productos genuinos de la barbarie, y trabajaban, sin querer para ella; eran bárbaros porque estos ideales de independencia y unidad nacional, de disciplina, de orden, no pasaban de ser aspiraciones abstractas, sin base en la tradición ni en la vida histórica argentina (*RP*, 42).

Este fenómeno conducía al error y al conflicto porque lo extranjero encarnado en la constitución "tenía forma" mientras que ni el campo, ni el gobierno ni la nación la tenían (*RP*, 58). Lo que los políticos porteños no comprendieron fue que el carácter del país coagulaba, no por las ideas ni por la constitución, sino por los brazos importados de Europa, los que formaban pueblos, los que iban constituyendo la nación (*RP*, 58). El ensayista describe esta dinámica como "provisoria". Es la acumulación repetitiva de hechos y procesos mediante los cuales iba formándose el cuerpo social.

La patria, a diferencia de la teoría, iba constituyéndose por las conexiones entre los diversos pueblos, lugares (el paisaje) y personas (indios y europeos) que la componían (*RP*, 60). Por estos factores, las raíces nacionales estribaban no en las doctrinas sino en la naturaleza de la tierra, en las diversas etnias y en la geografía de las aldeas. Tal vez es esta última, como concluye Taine, la que define el país. Martínez Estrada avisa, que los ríos, por ejemplo, "no son caminos sino fronteras" (*RP*, 87). En fin: "La naturaleza accidentada es, aun antes de poblarse, el esquema de lo que luego será la nación" (*RP*, 60). Las divisiones políticas asimismo son artificiales. En el momento de su liberación de España, Colombia, Venezuela y Ecuador "eran una sola nación". Lo mismo se puede decir de la Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay (*RP*, 89). La geografía y la gente fragmentaron las entidades extendidas. Hay que aceptar que "la realidad planetaria y racial quebró para siempre, esos

hermosos sueños ['de la América unida y libre']" (*RP*, 93). Al aceptar la geografía como la base del país, Martínez Estrada no sólo repudia a Sarmiento sino también al famoso axioma de Alberdi que "gobernar es poblar". Sobre todo niega la nación basada en la egolatría de un caudillo o en los intereses criollos. Acepta la necesidad martiana de una construcción natural.

Martínez Estrada tampoco depura la dimensión étnica de su análisis, aunque su diagnóstico no es el de un antropólogo ni de un científico social. Él más bien es filósofo y de este modo nos conviene entenderlo[105]. Refuta la historiografía en que las hazañas de los grandes héroes (Belgrano o San Martín) constituyen lo nacional: "Aun las guerras de independencia son episodios de la historia de España". En tanto que "la vida del indio es clandestina, la historia de Suramérica es apócrifa". Supera a esta Suramérica concebida como "un episodio subsidiario de Europa", contándose con otra historia que brota del "alma americana". Es preciso reconocerla. Propone integrar al indígena en los anales de la región (*RP*, 91-92). La historiografía bien entendida "produce etnografía" (*RP*, 90)[106]. Esta correspondencia tiene su significado para el nación. La etnia es importantísima ya que se verifica una correspondencia directa entre ella y el Estado: "Pues si es cierto que la caída de un estado puede ocasionar la disolución étnica, también la disolución étnica puede ocasionar la pérdida de la soberanía política" (*RP*, 81). Una vez que se reconoce la relación entre gente y gobierno, pueden configurarse las estructuras político-jurídicas para que reflejen al pueblo en una estructura dinámica.

---

[105] Jaimes llega a una conclusión parecida cuando concluye que "el proyecto de Martínez Estrada es histórico, por cuanto lo podemos colocar dentro de una cronología, pero es estético al representarnos una interioridad humana", Héctor Jaimes, *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2001), p. 89.

[106] Jaimes, *op. cit.*, logra un análisis cabal sobre el concepto histórico de nuestro autor.

Si *Radiografía de la pampa* es el juicio que Martínez Estrada emite sobre la Argentina entera, *La cabeza de Goliat* representa su indagación en torno a la Capital Federal. Los dos libros juntos hacen constar un cuadro sumamente completo de la problemática rioplatense. Son significativas las imágenes que sendos títulos evocan. La radiografía es una técnica futurista que analiza a la nación. Se orienta hacia el porvenir. En contraste, la invención de cabeza se basa en lo añejo. Tanto es así, por una parte, porque este segundo texto pretende ser un microscopio (según su subtítulo), instrumento harto más tradicional que la radiografía y, por otra, porque la imagen de Goliat se remonta al mito bíblico. Además, la noción de "cabeza" tiene sus orígenes en la propia historia literaria de la Argentina. Desde el siglo XIX se ha comentado con esta figura el control que la Capital Federal ha ejercido sobre las provincias. En *Amalia*, una de las novelas fundacionales de la nación[107], su autor Mármol reconoce que "Buenos Aires es la cabeza; todo lo demás no son sino miembros subordinados" (*A*, 330). Esta personificación de la ciudad llega a su máximo desarrollo con Martínez Estrada.

Según las metáforas del ensayista, la ciudad se remonta al pasado. Es una realidad establecida y así fácil de comprender por los modales y hábitos que vienen siendo lo que la definen. En cambio, la nación es más esquemática, más esquiva en especificar. Es un proyecto indeterminado. Aunque conserva su personalidad, su geografía no es del todo precisa, siendo sus costumbres más esparcidas, resistentes a vincularse. Se necesita de una nueva tecnología para ver las partes, con esperanza de elaborar un todo, de acuerdo con integrar exitosamente aquellos variados segmentos. La radiografía es la mejor tecnología para detectar los lazos sumergidos que guardan las pautas necesarias para forjar la patria desde dentro.

[107] Claro, de acuerdo con Doris Sommer.

Como los románticos argentinos, Martínez Estrada destaca la discrepancia u oposición entre la ciudad y la pampa pero a diferencia de ellos no celebra esta divergencia. Buenos Aires se desarrolla sin tomar en cuenta al resto del país. Es incapaz de reconocer que hay varias pampas, no una. Niega un concepto de colectividad a la nación: "No era un pueblo, ni tenía ninguna de las ideas que los pueblos conciben cuando están organizados; en cambio la ciudad venía incubando sordamente su proyecto como una cabeza decapitada y viva" (*RP*, 36). Esta cabeza vino a ser *La cabeza de Goliat* en su libro de 1940. Para Martínez Estrada, Buenos Aires, no se comporta como capital de la nación argentina sino que constituye en sí una "nación": "Las provincias han creído que Buenos Aires, como sede de las autoridades, era el punto supremo de la aspiración de todos, mientras que Buenos Aires procedió con esos aportes sagrados con un criterio no sólo unitario sino verdaderamente municipal" (*CG*, 23). Tal actitud conduce a muchos errores en la construcción nacional. La nueva metrópolis recoge los recursos del interior pero sin desarrollarlos y devolverlos, guardándolos egoístamente para sí mismo.

La incoherencia entre la nación eurocéntrica y la de las provincias se destaca en la función de los trenes (véase abajo), los que deben unificar a la nación. El ferrocarril, objeto de esperanza, unificador potencial, sacó de las provincias sus materias primas y así les trajo pobreza la cual las desconectó de la nación que consistía en el municipio de la Buenos Aires (*RP*, 64-66). Es lógico, entonces, que las áreas rurales resistan el control de la capital, que no les devuelve nada: "El interior tuvo que ganar su Emancipación contra Buenos Aires como contra España" (*CG*, 28). El comportamiento de *La cabeza* oprime su cuerpo, acción que divide en dos partes al gigante. Hasta que le venga su "David", el fraccionamiento continuará. Vista la capital en un contexto con la pampa, la propuesta de Martínez Estrada se orienta hacia el futuro puesto que, hasta el momento, la unidad argentina se concibe como "unidad ficticia" (*RP*, 36).

Lo que Sarmiento nunca entendió es que era precisamente el crecimiento de la capital europeizante que hizo levantarse a los gauchos. En *Radiografía* las ambigüedades del fenómeno se desnudan: "La provincia se alzaría contra Buenos Aires, que ya no era para el mestizo Argentina sino Europa; un pedazo de España con su aduana, sus autoridades centrales, su curia, sus leyes" (*RP*, 36). Sarmiento jamás llegó a comprender que el atavismo de la conquista seguía ejerciendo en la mente del gaucho:

> Nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho, ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas, si no se piensa en la psicología del hijo humillado, en lo que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir en un medio propicio a la violencia y al capricho. (*RP*, 35).

En fin, Martínez Estrada anula completamente la ideología sarmientina al dilucidar que no fue el europeo sino el gaucho que "precipitó el estado de conciencia de la *totalidad*, de la *unidad*, de la función interna del país" *(RP* 41). Tal realidad es justamente la paradoja de Rosas, siendo federal, unió al país, a pesar de los "unitarios" que forjaron alianza con los franceses.

Buenos Aires no pudo concebir la cohesión del país, encontrándose divido entre dos continentes. Optó por forjar nación con el Mundo Antiguo antes de hacerlo con sus propias provincias: "Las líneas quedaron establecidas entre Buenos Aires y Europa mucho antes de que las hubiese con el interior" (*RP*, 35). Esto es obvio cuando Sarmiento y los suyos apoyaron a los franceses, no a sus propios compatriotas (como vimos *supra*). Pertenecieron a una nación "europea" que ellos mismos imaginaban, a base del bloqueo francés. Martínez Estrada concluye que esta dinámica es, francamente, la que crea la dicotomía sarmientina entre civilización y barbarie (*CG*, 28).

Martínez Estrada intenta enderezar el entuerto recomendando volver a la naturaleza donde la "civilización y barbarie eran una misma cosa"

(*RP*, 341). Administra la fusión de los polos ideológicos de Sarmiento. Por esto explícitamente desdeña al prolífico autor del *Facundo* (*RP*, 341). Es un deber, entonces, el de negar la civilización extranjera exótica y volver, "Ya nosotros la realidad profunda. Tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud" (*RP*, 342). La armonía nacional resultará cuando el país se da cuente de sus propias costumbres, sus vecinos, sus etnias y sus recursos naturales.

Finalmente, este impulso patrio es apreciable si un país ambiciona actuar en la órbita mundial. Así como Martínez Estrada busca la articulación entre las regiones dispares de la República Argentina, reconoce asimismo el valor de la entre las diversas naciones. Hablando de las relaciones internacionales, reconoce que la frontera entre dos países debe ser un lugar donde se enfrenta robustamente la identidad de una nación con la contigua. Esta "conciencia de la integridad nacional" (*RP*, 79-80) ofrece una base sólida para mayor compresión entre dos Estados. Si bien una de las dos naciones ha "descendido a niveles inferiores", habrá "mayor daño" en su ósmosis con el vecino adyacente (*RP*, 80). Sin usar el vocabulario de debates subsiguientes, podemos expresar la expectativa anticolonial de Martínez Estrada con el lenguaje de Mignolo: se puede superar la diferencia potencial únicamente desde la perspectiva de la subalteridad, de la descolonialización desde un marco epistemológico donde se puede pensar desde los bordes[108]. Dado que el proyecto de igualdad (una verdadera igualdad sin potencias y superpotencias) no existe en el mundo salvo como ideal, la filosofía de Mignolo tiene mucho sentido y nos hace claro lo progresivo que fue la de Martínez Estrada. El pensó la Argentina desde lo que sería para nosotros los bordes. Él recomienda que, lograda la paridad entre dos Estado-naciones, se mantengan saludablemente las "fronteras vivas" entre los dos vecinos

[108] Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 45.

(*RP*, 80). De esta forma, otra vez con nuestro vocabulario, se puede establecer una globalización desde abajo, no desde arriba como se intenta hacer en la actualidad.

1.4 *Marco Denevi y su propuesta en contra del Poder*

El interés por el proyecto nacional argentino no se apaga con Martínez Estrada. El país cuenta con varios escritores que siguen en busca de su resolución. Eduardo S. Calamaro, que publicó su *Comunidad argentina* en 1963, dio a luz *La cultura nacional* en 1985[109]. Marco Denevi, conocido autor de ficción y teatro[110], divulgó *La República de Trapalanda* en 1989[111]. Y, finalmente, salió a luz en 1992 un libro prometedor, *Las metáforas del fracaso* de Graciela Scheines[112]. Lo valioso de estos textos es que resucitan la gran tradición rioplatense del ensayo, iniciada por Sarmiento, Alberdi y Echeverría durante el siglo XIX, ampliada por Rodó y continuada en el auge posterior representado por Martínez Estrada.

Por su vínculo clandestino con Martínez Estrada y, en grado menor, por el sostenido con Sarmiento y Rodó, dedicaremos esta sección a

---

[109] Eduardo Calamaro, *La comunidad argentina* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1963) y *La cultura nacional, examen crítico* (Buenos Aires: Librería Hachette, 1985).

[110] Desde su novela policíaca *Rosaura a las diez* (1955), pasando por su pieza dramática *Los expedientes* (1957) y su cuento largo *Ceremonia secreta* (1960), Denevi ha demostrado desde temprano su índole de polígrafo. En esto no dista (aunque sí en proporción) de otros ensayistas latinoamericanos como Martínez Estrada que también escribió cuentos y ensayos, como González Prada y Martí, poesía y ensayo y, hasta Hostos, ensayo y una novela. Inclusive otros escritores argentinos de la ficción, como Eduardo Mallea, Julio Cortázar, Ernesto Sábato y Mario Benedetti escribieron ensayos penetrantes.

[111] El paso de Denevi al género ensayístico es tardío, tanto que no figura en el importante manual de Peter Earle y Robert Mead, *Historia del ensayo hispanoamericano* (México: Ediciones de Andrea, 1973).

[112] Graciela Scheines, *Las metáforas del fracaso. Sudamérica, geografía del desencuentro* (La Habana: Casa de las Américas, 1992).

Marco Denevi (Argentina: 1922-1998). Primero esbozaremos algunas semejanzas entre su estilo y el de otros ensayistas del Cono Sur, destacando sus estrategias retóricas para precisar una nación a la cual no le interese la dimensión étnica. En cuanto a la temática del libro señalaremos su deuda secreta con Martínez Estrada y de una manera cómo guarda semejanzas con Sarmiento y Rodó. Nos enfocaremos en la fuerza de la política, la religión y la economía.

Antes de adentrarnos en los pormenores de su ideología, unas palabras sobre su estilo nos establecerán un marco para comprender sus formulaciones. Hay varias semejanzas y diferencias entre la *República de Trapalanda* y los tres intentos más significativos de la ensayística rioplatense, *Facundo*, *Ariel* y *Radiografía de la pampa*. Un rasgo en común entre estas tres obras es su capacidad de probar los límites del ensayo como género. Se puede decir que el ensayo del siglo XX se distingue fundamentales de sus antecesores. Hablando de ello, Oviedo nos clarifica el asunto: "No sólo vehículo del pensamiento y modo de conocer, el ensayo se eleva a una alta expresión artística que borra las fronteras que lo separan de las formas de invención pura"[113]. En particular, se ha afirmado, por ejemplo, que el libro de Sarmiento finge ser ensayo periodístico, cuando en realidad, su estructura es la de una novela policíaca[114]. El libro de Denevi, al revés, aparenta ser ficción cuando es ensayo. Su antecedente en esto, desde luego, es *Ariel* la cual crea la ficción de un profesor quien ofrece un discurso a sus alumnos. La conferencia, un ensayo, se acerca a las normas de la novela por ocurrir dentro de un marco, la ficción de una clase. Existe otro rasgo digno de comentar. El libro de Rodó se narra en tercera persona, finge ser así más objetivo, técnica que iba a usar

---

[113] José Miguel Oviedo, *Breve historia del ensayo hispanoamericano* (Madrid: Alianza Editorial, 1990), p. 94.

[114] Aníbal González, "Sarmiento and Sensationalist Journalism: *Facundo* as Crime Story". En *Journalism and the Development of Spanish American Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 42-61.

Martínez Estrada en su *La radiografía de la pampa*. En cambio, Denevi no simula del todo el papel de un narrador omnisciente. Deja que su propia voz salga, ofrece sus comentarios en primera persona como si el libro fuese un testimonio. Debido a ello, su técnica se aparta de la forma tradicional de este género, normalmente escrito en tercera persona creando la ilusión de imparcialidad. El parentesco entre Rodó y Denevi, el ensayo que finge ser ficción, asimismo guarda semejanzas con Borges y Cortázar quienes también se distinguieron al aflojar el corsé de los géneros[115]. En el caso de Denevi, él es consciente de la índole de su obra.

Para fingir ser más desinteresado, Denevi conscientemente hace que su narrador se aísle del creador del texto. Nos informa de esta decisión de la siguiente manera: "He apelado a un recurso de novelista: imaginar que el autor del libro no era yo sino otro, cederle la palabra a un personaje ficticio, a un extranjero que tuviese ojos más fríos que los míos, menos enturbiados por el amor o, en estos momentos de prueba, por el dolor"[116].

Sin embargo, el escritor admite que este *doppelgänger* al estilo *Rayuela* puede carecer de éxito: "Pero mi truco de novelista no es ninguna garantía para los lectores: *madame Bovary c'est moi*, yo soy ese extranjero" (*RT*, 9).

Esta habilidad de emplear un narrador ficticio tiene que concebirse desde el punto de vista del juego. No es la primera vez que se asocia su obra con lo lúdico. Ramos Escobar analiza el relato *Ceremonia secreta*

---

[115] Julio Cortázar, *La vuelta al día en ochenta mundos* (México: Siglo XXI Editores, 1967) y *Ultimo round* (México: Siglo XXI Editores, 1969); y Jorge Luis Borges, *Ficciones* (1944) incluidas en *Obras completas*, vol. 1 (Barcelona: Emecé Editores, 1996): 425-529.

[116] Marco Denevi, *La República de Trapalanda* (Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1989), p. 9. En adelante todas las referencias a *La República* se abreviarán en "*RT*" y irán entre paréntesis.

dentro de un marco definido tanto por *Les jeux et les hommes* de Roger Caillois como por *Homo ludens* de Huizinga[117]: "El juego constituye el primer nivel de alejamiento de la realidad registrada en el cuento". En este cuento el crítico nos comunica que "Denevi nos narra como la protagonista"[118]. En esto se asemeja a otro comentarista, Gotschlich, cuyo análisis de este relato asocia el "enigma" con el narrador[119]. Lo lúdico de *República* consiste en que el autor emite sus ideas por boca de un forastero. El truco de hablar a través de un personaje ficticio nos aleja del objeto estudiado. Por lo tanto, nos hace creer que el texto es imparcial. Además, nos conduce a sentir como participantes en un mundo imaginado, a pesar de que lo que leemos es casi ensayo puro.

Lo original del libro no sólo yace en el estilo, sino también en el contenido. A primera vista, se pensaría que cualquier investigación acerca de la noción de "Trapalanda" tendría una deuda significativa con *La radiografía de la pampa*. Como recordamos, este concepto domina las primeras páginas del tratado de Martínez Estrada. Aunque Denevi admite que "alguien bautizó República de Trapalanda a la República Argentina" (*RT*, 170), lo declara sin mencionar ninguna deuda con el inventor de la metáfora. Es más, en la misma posdata de *República*, se hace eco del título de Martínez Estrada cuando Raúl Castagnino asegura que "*La República de Trapalanda* fija nítida radiografía del país y de la idiosincrasia de sus gentes".

Mas no sólo por hacer caso omiso de Martínez Estrada *La República* de Denevi representa una ruptura con el pasado. Como la mayoría de los ensayos escritos a lo largo de este siglo, *La República* se aparta del

---

[117] Roger Caillois, *Les jeux et les hommes* (Paris: Gallimard, 1952); Johan Huizinga, *Homo ludens* (Paris: Gallimard, 1951).

[118] José L. Ramos Escobar, "*Ceremonia secreta*: ritos", *Revista Inter-Americana* 10 (1980 1981), pp. 19 26; véase p. 20.

[119] Guillermo Gotschlich R., "*Ceremonia secreta* de Marco Denevi; enigma y ritualización", *Revista Chilena de Literatura* 33 (1989), pp. 87 101; véase p. 88.

concepto dual de la sociedad encarnado en el *Facundo*. Ya no se defendería el argumento que la civilización es buena y la barbarie mala. Las cosas han cambiado. Denevi tiene que juzgar a la Argentina a través de un siglo de industrialización capitalista: "Lamentable civilización la nuestra, dominada por el lucro y la competitividad más despiadada. Es una civilización acromegálica que ya no tiene la noción de la medida del hombre" (*RT*, 164). Hasta los mismos integrantes de la "civilización" se diferencian de los en Sarmiento y Martínez Estrada. Si éstos enfatizan las multitudes de europeos rumbo a la Argentina, con Denevi ya estamos en otra época: "Cientos de miles de argentinos empezaron a hacer el viaje contrario, venían a Europa en procura de mejor suerte" (*RT*, 14)[120]. Así, ya la Argentina es un país al revés. Si para los ensayistas anteriores los problemas son viejos (el medio ambiente, la geografía, la conquista y la colonia), en *La República de Trapalanda* serán juveniles (la inmadurez, por ejemplo). Esta actitud se destaca en varios apartados del índice: "La historia, madrina del adolescente colectivo", "La historia, madrastra del adolescente colectivo", "Tribulaciones juveniles", "Democracia y adolescencia", "República de adolescentes", "Los mitos del adolescente colectivo" y "El adolescente colectivo puesto a prueba". Una Argentina concebida de esta manera es integral a la obra:

> En el siglo XVIII la sociedad colonial se ha apartado de una identificación con la sociedad española pero todavía es imposible no asociarla con España. Ese tránsito entre una identidad anterior que se va perdiendo y una nueva identidad en cierne... es típico de la adolescencia y permite el símil entre el adolescente individual y el adolescente colectivo que trasveo en la sociedad argentina (*RT*, 28-29).

[120] El fenómeno que Denevi comenta se repetirá, quizá más aceleradamente, después de la administración del presidente Menem.

El hecho de usar un truco novelesco en su ensayo (crear un narrador doppelgänger) le permite usar el análisis literario con el fin de explicar la política argentina. Distingue entre el político y el héroe mítico, caracterizado éste frecuentemente como un tipo joven con caudalosa energía:

> la democracia ha hecho, de los gobernantes, meros mandatarios y sin embargo ninguno de ellos, salvo raras excepciones, hace la misma vida que sus mandantes. El héroe mítico, por lo contrario, es el dueño de un poder que nadie le ha cedido, que le pertenece y por cuyo ejercicio no debe rendir cuentas... (*RT*, 64).

A diferencia del héroe épico, un líder nacional no puede ser excepcional: tiene que vivir con las masas o aparentar su integración con ellas, aunque hay excepciones: "El primer Juan Domingo Perón, el de las décadas de los cuarentas y cincuentas, reunía las condiciones del gobernante mítico, del gobernante héroe. Joven, apuesto, de orígenes mantenidos en la nebulosa, criado en secreto por ayos militares..." (*RT*, 65). Lo lozano, lo mítico y lo heroico se reúnen para hacer de Perón un paradigma. Mas con los vínculos entre "el liberalismo y el estatismo", lo mítico juvenil tiene que estancarse. El *establishment* se impone (*RT*, 115) y la lozanía del Perón inicial se convierte en la madurez del posterior.

Por reconocer que la precocidad es efímera, habrá que aceptar la venida eventual de la vejez. Por esta razón, al final del libro, Denevi declara que ya ha llegado la hora nacional de madurar. El patrón principal se halla en Jorge Luis Borges, quien a los argentinos, "les presentó el desafío de una madurez de carácter, de una adultez mental y espiritual..." (*RT*, 149). En esta actitud borgeana, "el componente adolescente de la sociedad ya se disipa" (*RT*, 162). *La República de Trapalanda* claramente es un vistazo al pretérito sin dejar de ser un pronóstico para el porvenir. Está bien jugar durante la niñez colectiva con conceptos dualistas como los de Sarmiento con tal de que, con el desarrollo cerebral, se anuncie un rompecabezas más sofisticado, el que requiere lugares como Tlön,

autores como Pierre Menard y hasta una biblioteca como la de Babel donde el lector es confrontado con la cultura universal.

Para Sarmiento y Martínez Estrada, la Argentina supera los obstáculos antiguos asociados con la conquista. El segundo concretamente ve al país como un pueblo viejo (*RP*, 76), ya que recuerda los antepasados antediluvianos. Implícito en estas concepciones es la importancia de la cultura. En Sarmiento se trata de suavizar las culturas locales y figurarlas de acuerdo con las normas europeas que quiere importar. Esta idea se aleja de la *República de Trapalanda* donde el concepto llega a formar primer plano. Su autor impugna el aspecto étnico en la formulación nacional a favor de otros factores más intangibles:

> Nunca he sabido en qué términos hay que definir la nación. Relacionarla con datos culturales me parece falso. La nación a la que pertenezco agolpa varios idiomas, un popurrí de dialectos, diversidad de religiones y de costumbres y hasta un mosaico de autonomías políticas regionales. Sin embargo, no dudamos de que somos una sola nación, aunque nos resulte imposible (y nos sea indiferente) resumir sus rasgos en un 'ser nacional' que en cambio es la obsesión de los argentinos (*RT*, 121).

Si bien Denevi no precisa su proyecto, éste se elabora por la acción de la política y por la economía, por lo bueno y por lo malo.

Como vamos constando, su comprensión de lo nacional es netamente política. Se asocia con un poder que él escribe con mayúscula: "Cuando el Poder consigue organizar una empresa a la que los hombres sin Poder se sienten asociados, a la larga nace la nación" (*RT*, 121). Se leería este "poder" como una edificación económica, cuando la nación se asocia con la *democracia burguesa* que anotamos arriba, la más usual en el Occidente. Aquí Denevi comienza a definir el proceso mediante el cual la burguesía simula un obrero que participe en el poder, por la ilusión. Lo central aquí es que los ciudadanos "se sienten asociados" (*RT*,

121). Smith nos explica que el sentir es el ingrediente más contundente en la ecuación nacional por medio del cual se forja el orgullo étnico, base de lo que se ha llamado la nación oriental[121]. El sentir para Denevi supera lo étnico, elaborándose por la política y la acción pecuniaria.

La especulación de Denevi sería también metafísica. El autor ofrece a la nación judía como un ejemplo: "el Poder que la ha engendrado proviene, a su juicio, de un Dios inmortal que le asignó el cumplimiento de una empresa" (*RT*, 122). Es digno de comentar a estas alturas que la iniciativa judía no sólo tiene su faz religiosa –como nos recuerda Smith– también custodia un componente étnico. Un sentimiento filial de cofradía une a los judíos[122]. A sus elementos religiosos y étnicos, es necesario añadir los políticos, especialmente a partir de la fundación del Estado de Israel en 1948.

Denevi es incapaz de percibir la preeminencia de lo étnico cuando contrasta el éxito de la nación judía con el fracaso de la cristiana que "no ha podido fundarse, desbaratada por las naciones políticas" (*RT*, 122). Por aquello, tiene esperanza en lo político (que él confunde con lo económico) recordando que "en Europa cierto número de naciones políticas comienzan a resumirse en una sola nación económica que en 1992 será política" (*RT*, 122). Confirmamos ahora que la Unión Europea sigue esquivando la cohesión política, aunque sí logró el uso limitado de una moneda supranacional, el euro a partir de 1999. Extrañamente, entonces, el modelo según Denevi no es Europa sino los Estados Unidos (¿otra vez Sarmiento?), no importa que tenga "composición más heterogénea que la República Argentina" (*RT*, 123). Remarcando su perspectiva pecuniaria, concluye afirmando "la nación norteamericana es tan vigorosa como en Francia o en Inglaterra" (*RT*, 123). Postula que "es la obra del

[121] Anthony Smith, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), p. 50, 9-11.
[122] *Op. cit.*, p. 33.

Poder político" (*RT*, 123) que forja la nación. Otra vez el ensayista no deduce que lo político incluye los factores monetarios, en los que consiste el "vigor".

El análisis de Denevi le hace repetir las conclusiones de Martínez Estrada, censurando la hegemonía de Buenos Aires sobre las provincias. Subraya que se consiguió la "noción de unidad" sólo por "la subordinación de los intereses de las provincias a los intereses de la capital" (*RT*, 123). En esta ocasión, su concepto de "Poder" le conduce a una posición moral: "Los hombres con Poder tratan a los hombres sin Poder con una total desconsideración que en vano quieren mitigar mediante una retórica edulcorada" (*RT*, 124). Su postura supera a las propuestas rodonianas sobre la democracia y las minorías selectas. Se acerca de nuevo a su alter ego sumergido –Ezequiel Martínez Estrada. Para Denevi, el "desprecio de los ricos de dinero y/o Poder, por los pobres de dinero y de poder, corroe los cimientos de la democracia" (*RT*, 125). Es consciente del conflicto entre estamentos, aunque sin llegar a ver los peligros del elemento "vigoroso" de los Estados Unidos.

En suma, aunque desatiende el factor étnico, Denevi concede que su Argentina sufre de un proceso de disgregación. Reconoce en "el Poder" un elemento que impide la formulación de una nación: "Se ha llegado a un punto en que dos argentinos, si no están ligados por algún lazo distinto del de la nacionalidad común, sienten que ningún vínculo los aproxima" (*RT*, 126). El único enlace que halla Denevi se presenta en "el reino de recuerdos de un pasado mítico, de vagas ensoñaciones íntimas, una sublimación de realidad, el lugar de encuentro de emociones que la realidad desaira" (*RT*, 126). La nación, pues, se forja sólo por mitos y sentimientos, el sentir que nos había descifrado Smith, mas no por un esquema doméstico más concluyente.

Conforme a Denevi, la nacionalidad lograda con mitos es estimulada por la política y la economía, mas no por la razón. Su disposición daltoniana es, de una manera, una perspectiva iluminada. Aduce que las

trabas sociales tienen su origen pecuniario. Pero descartar el agente étnico es hacer caso omiso de las raíces de los problemas. En el siglo XX, todavía es un sueño pensar que la raza no tiene su papel, tanto para los opresores como para los oprimidos. Lo que no observa Denevi es que la cohesión étnica puede servir de escudo frente al "Poder". Es un escudo primitivo, aunque es robusto frente a la opresión monetaria, política y social. Los eventos del principio del siglo XXI, cuando ciertos musulmanes se enfrentan al poder anglo-americano, corroboran la vitalidad del poder étnico-religioso. Aprendida esta lección, podemos volver a la Argentina y especular que un escudo de este tipo puede desempeñarse en dos niveles, ante la hegemonía de Buenos Aires y ante la de los transnacionales. Denevi mismo reconoce las divisiones de clase, aunque no admite que perpetúan una pirámide étnica en una comunidad pluricultural. Por ejemplo, durante la guerra sucia, no había ningún sector "étnico" que sufrió más que los judíos[123]. Curioso que Denevi no mencione la incertidumbre que define su existencia. Abraza lo neoliberal que anula la etnicidad, favoreciendo conceptos, dechados y prácticas que sobreviven de la Ilustración. Son elementos nobles que sólo pueden tener significado limitado en el orbe posindustrial.

No se puede adelantar posturas de esta índole sin admitir el enorme poder de los mercados y del movimiento global del capital. Tampoco es posible hablar de éstos sin tomar en cuenta las superpotencias neoliberales. Refiriéndose a la familia de naciones, René Avilés Fabila ve un riesgo en que "todos marchan hacia la globalización impuesta por el modelo estadounidense"[124]. Estos rumbos aceleran rápidamente a partir del colapso de la Unión Soviética (que ocurrió más o menos en el

[123] Quizás el texto que más representa el terror que sufrieron los judíos es el de Jacobo Timerman, *Preso sin nombre, celda sin número* (1980). Se tradujo al inglés, *Prisoner without a Name, Cell without a Number* (New York: Knopf/Vintage, 1982). Porciones del texto fueron publicado a tiros en *The New Yorker*.

[124] René Avilés Fabila, "Aplastó al socialismo la subcultura de Estados Unidos", *Excelsior* (20 de septiembre de 1998), p. 27-A.

fue la propuesta de Sarmiento. Wainerman pone en ridículo el concepto de la pureza de sangre cuando, para preservarla, su padre le propone a Ferro casarse incestuosamente con la Biela (*C*, I, 44).

La riqueza filosófica expuesta en el libro representa la variedad ideología del Nuevo Mundo. El sincretismo practicado por el joven Ferro Carguin es un soplo de aire fresco en el campo del pensamiento americano. En un ensayo periodístico Wainerman explica su actitud: "La filosofía criolla anunció que aquí despertaría habiendo estado dormida entretanto en Europa"[138]. Según la lógica del autor descubrimos la situación del crisol vacalandés: "América sería el lugar que la filosofía, harta de sus críticas y logomaquias, habría elegido para superar una vejez europea obsoleta y para pasar a una solución mítica"[139]. Como su antecesor Martínez Estrada, Wainerman supera el eurocentrismo, elaborando de nuevo lo local. Si bien aquél es telúrico, éste opta por la contemplación semítica. Si los ferrocarriles del primero transportan materia prima, los del segundo representarán sus ejercicios espirituales. Vacalandia, lugar de muchas especulaciones que se animan entre sí, es metáfora para el Nuevo Orbe donde las antiguas suposiciones europeas asumen formas inéditas al mezclarse con las ideas orientales y el medio ambiente. Entonces este universo de Wainerman es joven, así como el de Denevi, representando el comienzo de algo original y positivo.

Se puede hablar del dualismo en el pensamiento rioplatense. En Sarmiento la civilización se opone a la barbarie, en Rodó la belleza al materialismo, en Martínez Estrada los sueños a la realidad, en Denevi lo nuevo al viejo. Para los dos primeros, los extremos se representan con elementos "buenos" contra "malos". Para el tercero el bien y el mal no constituyen polos opuestos ya que, como advierte Cvitanovic, casi todos

[138] Luis Wainerman, "Los desafíos para la filosofía argentina: Necesidad de dar respuestas", *Clarín*, Buenos Aires, (26 de enero de 1978), p. 8.

[139] *Ibid*.

los elementos son "malos"[140]. Surge el pensamiento schopenhauerano. Se podría decir lo mismo con el de Wainerman, pero él, como antes Denevi, pinta un cuadro en que hay optimismo en la juventud, la que enmendaría las viejas tradiciones. Supera, a la inversa, las ingenuas ideas económicas de Denevi, optando por una solución espiritual, desviándose de las ideologías de toda la ensayística rioplatense previa a su obra.

[140] Dinko Cvitanovic, "Las formulaciones dualistas en el ensayo argentino: Sarmiento, Martínez Estrada y Mallea", *Criterio*, v. 50, nº. 1766, pp. 326-333; la cita viene de la p. 332.

CAPITULO II

DOS REACCIONES ANTISARMIENTINAS DESDE EL CARIBE

El Caribe es un lugar bastante distinto de Argentina y Uruguay. Ya glosamos la decadencia y exterminio de la cultura afroargentino, resultado del mestizaje y de las guerras. Debido a la prolongación de su estatus colonial, se verifica en el Caribe un proceso inverso, el aumento de las comunidades negras, importadas como esclavos, debido a su utilidad en el cultivo de azúcar. Ya llegando a medios del siglo XIX la población negra competía con la criolla en números[1]. Los pensadores antillanos, aun los criollos, no pudieron prescindir de estos aspectos de sus islas. No por otra razón, como observa Kaup, el Caribe se adelanta más allá de la tierra firme en sus nociones de hibridez y mestizaje[2]. En seguida centraremos en dos ensayistas progresistas de esta región, uno puertorriqueño y otro cubano.

En la Argentina se comprueba la importancia de la cercanía o la distancia de la naturaleza en la formulación nacional. El sondeo que efectúa Sarmiento en relación con lo que da forma a la civilización constata que ésta sólo es posible si se libera de los efectos de la naturaleza. Como Sarmiento era un político conocidísimo durante la segunda mitad

---

1 Franklin W. Knight, "Blacks and the Forging of National identity in the Caribbean, 1840-1900", *Blacks, Coloureds and National Identity in Nineteenth-Century Latin America*, ed. Nancy Priscilla Naro (London: Institute of Latin American Studies/ University of London, 2003), pp. 86-87.

2 Monika Kaup, "Constituting Hybridity as Hybrid: Métis Canadian and Mexican American Formations". *Mixing Race, Mixing Culture: Interamerican Literary Dialogues*, eds. Monika Kaup & Debra J. Rosenthal (Austin: University of Texas Press, 2002), p. 187.

del siglo XIX, sus teorías informaban a una plétora de escritores americanos. De forma inversa, por lo que implicaban, asimismo suscitaron reacciones negativas aunque éstas tuvieron que ser mesuradas debido al poder político del mandatario argentino.

Dos escritores que pueden categorizarse así son los caribeños Eugenio María de Hostos (Puerto Rico: 1839-1903) y José Martí (Cuba: 1853 1895). Los dos rechazaron los postulados de Sarmiento pero tenían que ser ultrasutiles en su resistencia ya que ambos esperaban el apoyo rioplatense en la lucha independentista antillana. Veremos una serie de atributos al ideario de cada uno de estos ensayistas rectores. Como una especie de introducción acudiremos a dos novelistas fundamentales para entender como se concibe la naturaleza durante el siglo XX, Gertrudis Gómez de Avellaneda (Cuba: 1814-1873) y Jorge Isaacs (Colombia: 1837-1895).

Presentado el marco temático entraremos de lleno en el pensamiento de Hostos. Descubriremos la relación entre su novela *Peregrinación de Bayoán* y las crónicas de Colón y Las Casas y qué impacto tuvieron éstas en aquélla. Como se verá enseguida, no se puede hablar de la naturaleza sin averiguar su significado para el sentimiento y para la razón y como ambos definen dos actitudes necesarias para la vida. Establecida la gravedad del sentimiento y de la razón, estaremos dispuestos a auscultar racionalmente el papel del hombre natural en la nación, o sea, la resonancia del "jíbaro" puertorriqueño en la búsqueda de una nación natural, esto sin olvidar que la razón en Hostos es un concepto krausista que le ayuda formular la organización social. Asentada la base krausista de la sociedad, se puede promulgar la igualdad de todos dentro del "racionalismo armónico". Comprobados estos elementos, aprenderemos como Hostos trata de reconciliar la dicotomía sarmientina con la realidad de los Andes, región que había visitado en su búsqueda independentista. Bajo la lente sarmientina filtrada por la filosofía krausista, el pensador puertorriqueño pone al desnudo que el colonialismo persiste en el Perú, impidiéndole forjar una nación. De ahí que Hostos formule su propuesta mesticista pregonando la homogeneidad racial.

José Martí también fue un adherente notable del krausismo hispanoamericano cuyo racionalismo armónico le da una herramienta en su búsqueda de la nación natural. Nuestro análisis de Martí comienza con su experiencia juvenil en el presidio y como el sistema legal del coloniaje aparta a Cuba de estado natural. Tanto el Estado como los discursos políticos de aquella época se tacharán de "artificiales", lejos de la verdadera naturaleza de las personas. Entre los teóricos, Martí coloca a Sarmiento a quien reprocha suavemente en sus ensayos, aunque más directamente que Hostos. Partiendo de los fundamentos establecidos por Krause y por Simón Bolívar, Martí se vanagloria de lo propio resistiendo los postulados de positivistas. Rechazado el dualismo sarmientino, Martí refleja el ideario de Hostos en cuanto a la armonía entre las razas aunque sin llegar a una postura mesticista.

Lo esencial a toda esta discusión es el lugar céntrico de la naturaleza. Conforme al romanticismo, el parentesco entre el individuo y su contorno natural es fundamental para comprender la ontología del ser. Esta actitud asienta un sostén con que se puede construir un concepto de nación. Sin querer hacerlo, Sarmiento inscribe al gaucho y sus variantes en la historia y la literatura nacionales. Después de que él inconscientemente establece la relación entre la naturaleza y él individuo, otros escritores posteriores la convertirán en tema central de sus obras[3]. Antes de indagar sobre este aspecto natural de la novela de Eugenio María de Hostos, un vistazo a dos otras de la misma época nos proveerán de una base para comprender la afinidad decimonónica entre las personas y la naturaleza. Nos referimos a *Sab* (1841) de Gómez de Avellaneda y a *María* (1867) de Jorge Isaacs, obra romántica leidísima en Latinoamérica. Aunque la segunda novela no es caribeña guarda una coincidencia extraordinaria con *Sab*. Como veremos en la narración cubana, en *María* hay una relación directa entre

---

3 Algunos ejemplos son el *Fausto* (1866) de Estanislao del Campo (1834-1880), el *Martín Fierro* (1872, 1879) de José Hernández (1834-1886) y *Don Segundo Sombra* (1926) de Ricardo Güiraldes (1886-1927).

mismo momento en que Denevi publicó su libro). En un mundo definido cada vez más por pautas monetarias, los pudientes de todos los países encuentran maneras de vaciar los bolsillos de sus paisanos menos afortunados. De manera idéntica, los ricos de los países desarrollados, quitan los bienes a los del llamado Tercer Mundo. Chomsky, comentando la relación entre la América Septentrional y la Meridional, esboza los rasgos esenciales del sistema. La clase media de la primera paga los impuestos que se convierten en ayuda que patrocina a las élites de la segunda[125], que en su momento, oprimen a los pobres de sus propios países. Es un proceder en el que Denevi no penetra. Hay otros ensayistas contemporáneos de la región rioplatense, como Benedetti y Rosenvaig que compenetran de un modo más profundo lo que se llama el sistema global. Diga lo que se diga, ya estamos muy lejos de Sarmiento, pero no tanto como sucede con nuestro último autor rioplatense, considerado en el próximo apartado.

1.5 *Luis Wainerman y su resistencia a la cultura hegemónica*

La resolución de aumentar la red ferroviaria representó el deseo de cohesión nacional durante el siglo XIX. Varios peruanos lo propusieron en la *Revista de Lima* (1859-1863) para ligar las regiones disímiles del territorio patrio[126]. Hoy día, después de un período de uso elevado, apenas hay trenes en Latinoamérica. Esta realidad representa un sueño perdido. La Argentina es parte de esta historia. Primero, como indica Martínez Estrada, con esta señal de la prosperidad vino el dinero en préstamo que traía "un progreso nominal". Luego, era una ilusión porque en realidad, "ocasionaba un retraso" (*RP*, 64-65). Al final de cuentas,

[125] Chomsky, *On Power and Ideology*, p. 82.

[126] Manuel Pardo, "Estudios sobre la provincia de Jauja". *Revista de Lima* 1 (1860): 15-21, 56-61, 147-56, 199-206, 345-50, 393-99, 441-53. Hay otros autores de la *Revista de Lima* que coinciden en esta propuesta.

paradójicamente, "el ferrocarril hizo más vasto el territorio y lo fracturó" (*RP*, 66). Claro que el ensayista insigne se refiere aquí a la inversión británica a estas empresas que apartaba la tierra de los que residían allí.

Martínez Estrada concluye que entre las incertidumbres sociales en la Argentina, dos son justamente las distancias y la soledad (*RP*, 67). Este aislamiento caracteriza a numerosos autores argentinos y representa un rompecabezas para la nación por lo que surgen varias metáforas para resolverlo. Si en Martínez Estrada hay trenes que fragmentan a la nación (véase *supra*), en Ernesto Sábato habrá túneles que separan a los diversos ciudadanos[127]. El protagonista de su novela más famosa, Juan Pablo Castel, se encierra en su corredor metafísico, incapaz de relacionarse con su prójimo[128]. En Julio Cortázar existen puentes, instrumentos de exploración en este caso, para ayudar a los personajes a salir de la soledad con sus respectivas búsquedas[129]. En la ficción filosófica de Luis Wainerman (Argentina: 1945) se vuelve al ferrocarril para buscar un sendero en la vida que tenga sentido. Ferro Carguin, el protagonista de *Comer la propia asadura del hermano*, es ferroviario. El locomotor en esta novela funciona como el túnel de Sábato. Carguin no puede relacionarse con los que no se ponen abordo: "No podía morar en el presente que vivía ni podía mantener relación abierta alguna con los otros seres"[130]. A diferencia del antihéroe Castel, el protagonista de *Comer la propia asadura del hermano* decide por sí mismo no relacionarse con su prójimo. Evita contaminarse con la impura sociedad carnívora de Vacalandia, lugar que, no por

[127] Un primer borrador de lo que sigue apareció por primera vez en Thomas Ward, "Luis Wainerman y el nuevo espiritualismo americano: Una nota sobre *Comer la propia asadura del hermano*", *Confluencia* 4.2 (Spring 1989), pp. 63-65.

[128] Ernesto Sábato, *El túnel*, ed. Ángel Leiva, 5a. ed. (Madrid: Cátedra, 1980).

[129] Julio Cortázar, *Rayuela* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963).

[130] Luis Wainerman Gonilsky, *Comer la propia asadura del hermano*, 5 libros en 4 tomos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981), v. I, p. 13. En adelante, se indicarán las referencias a este texto abreviadas en "*C*" entre paréntesis con el tomo y el número de la página.

caricaturesco, es tan mítico como Macondo, Comala, Región, o Yoknapatawpa[131], que aquí encarna la Argentina. Wainerman ubica su espacio novelesco en la tradición iniciada con el *Matadero*. No es que simplemente menciona a Esteban Echeverría (*C*, I, 5), escritor romántico argentino que vivió desde 1805 hasta 1851, sino que existe un parentesco estrecho entre el *Matadero* y Vacalandia. El mundo que recrea Wainerman es una carnicería vasta, superpeligrosa para los que no conforman con el orden establecido.

En la ficción anterior a nuestro autor, muchas veces los protagonistas necesitan a una mujer para llevar a cabo sus respectivas búsquedas. Tal es el caso de Castel en *El túnel*, y de Oliveira en la *Rayuela* de Cortázar. Como ya señalamos, es una actitud que arranca del romanticismo espiritual, tal como el que resultó asimismo del krausismo. Comprobaremos esta actitud en el relato de Hostos, donde la peregrinación de Bayoán hubiera sido imposible sin la presencia de una mujer CMarién (véase el próximo capítulo). El héroe de Wainerman se presenta, en cambio, como un ser íntegro, autosuficiente, capaz de tantear su ideal sin usar de otra persona; como otro personaje de Sábato, Martín de *Sobre héroes y tumbas*, es escoltado por una compañera solamente en una etapa de su viaje[132]. Los dos jóvenes se liberan de la figura femenina como instrumento integrador. Continúan en sus búsquedas con sus propias

[131] Nos referimos desde luego a los espacios imaginarios creados por los novelistas García Márquez, Rulfo, Benet y Faulkner.

[132] Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*, edición definitiva (Barcelona: Seix Barral, 1991). Wainerman conocía muy bien la obra de Sábato. Con un libro crítico sobre él, revolucionó a los estudios sobre el destacado novelista. Véase Luis Wainerman, *Sábato y el misterio de los ciegos*, (Buenos Aires: Editorial Losada, 1971), 2a. ed. (Buenos Aires: Editorial Castañeda, 1978). La primera edición ganó el Premio Fondo Nacional de las Artes, 1970; Para ver *Sobre héroes* en relación con otras obras contemporáneas del Cono Sur consúltese Luis B. Eyzaguirre, "*Rayuela. Sobre héroes y tumbas* y *El astillero*: búsqueda de la identidad individual en la novela hispanoamericana contemporánea", *Nueva narrativa Hispanoamericana* 2.2 (Septiembre 1972): 101-118.

fuerzas. Sin ser romántico como el Bayoán de Hostos, Ferro asimismo es un tipo meditabundo sufriendo de la angustia existencial que no tiene sentido.

El simbolismo que crea Wainerman forma otro subtexto que resulta de su polémica relación con el autor de *Rayuela*, la que comenzó a raíz de un discurso que dio Cortázar en Buenos Aires. Wainerman lo atacó por su arrogancia. El otro contestó con un ataque peyorativo en su *Libro de Manuel* cuando un personaje de la novela, un rabino, opina que Wainerman "nunca se fue más lejos en el arte de no decir nada"[133]. Éste respondió con su novela vegetariana *Comer la propia asadura* en que el propio Cortázar figura como el padre de Ferro. Se llama don Córtaz Carguin (en un momento se llama "Cortázar [*C*, I, 44]) y ejerce la profesión de carnicero, es decir, gana la vida cortando la carne. Representa al europeo que, al inmigrar al nuevo continente, corta la "asadura" de América. Don Córtaz representa el europeísmo que desde Colón distorsiona la realidad americana por no lograr erguir un puente comprensivo de un lado del Atlántico al otro. Se ve la actitud de Wainerman acerca del ambiente europeizado: es tan contaminado que la única manera de sobrevivir es la de vacunarse, "inyectando microbios con agresividad disminuida en dosis progresivas de toxicidad" (*C*, I, 39). El padre de Ferro, de esta manera, hace disponible a los europeos una "ciencia" con la que pueden quedar en el paraíso ya contaminado. El libro es precisamente una crítica a este proceso.

Confirmado el lazos entre Cortázar y Wainerman, nos toca ahora señalar una serie de temas que definen su obra. Más allá que el simbolismo de don Córtaz, tantearemos los de sus hijos Ferro, Biela y Arnesio. La madre también constituye un papel figurativo. Después de considerar las diversas significaciones de los personajes, entraremos de lleno en el

[133] Julio Cortázar, *Libro de Manuel* (Buenos Aires: Sudamericana/Sudamericana Planeta, 1973), p. 332.

sentido de instituciones, asociaciones y del mismo país de Vacalandia. Veremos las dificultades de lograr un estado espiritual en una sociedad dominada por el materialismo. Terminaremos exponiendo las propuestas de Wainerman para una filosofía hispanoamericana.

El libro está cargado de símbolos como se hace evidente en los nombres de otros personajes. Ferro Carguin representa el ferroviario que vagabundea con su "carga" de una parte a otra. Las "usías del linyera" definen su búsqueda. En el glosario inédito a la novela se explica que éstas son "títulos nobiliarios de un vagabundo"[134]. Se establece entonces la posibilidad de ser noble y peregrino con el fin de escabullirse del materialismo. Como ya habíamos insinuado, una mujer, su hermana, la Biela, es inicialmente su medio de locomoción vital, ayudándole en su peregrinación. Cualquier porteño sabe que La Biela es un restaurante de las élites en Recoleta. Seguro Wainerman sacó el nombre de ahí. Mas hay otro significado: una biela es la parte de la locomotora que da moción a las ruedas (*C*, II, 88). Así como el comercio de los pudientes estimula la economía argentina, la Biela empuja a Ferro Carguin por las redes metafísicas de la vida.

El hermano y la madre de Ferro también representan papeles alegóricos en la novela. El hermano guarda función particular: "con las piernas de Arnesio pagábamos las innumerables muertes de los indefensos animales domésticos, el impuesto a las familias carniceras" (*C*, I, 64). Un arnés es una armadura, un bien instrumental para lograr algún fin. Arnesio es la armadura para proteger a la familia. Se sacrifica para hacerlo. Ya hemos hablado del hondo sentido de don Córtaz, el carnicero de Vacalandia: él representa a los inmigrantes que destruyen al país al *comer la propia asadura* del indígena y del ganado. Tiene una esposa, doña

[134] *Glosario a Comer la propia asadura del hermano*. Inédito. Etimológicamente *usía* viene de *useñoría* y, *linyera* es argentinismo para vagar en holgazanería.

Talmúdica quien personifica las enseñanzas del libro sagrado judío, el *Talmud*. Ella como espiritualista, se opone al materialismo de su esposo[135]. Simpatiza con la causa de los vegetarianos revolucionarios (*C*, III, 32).

Establecido el simbolismo de los personajes, estamos listos para examinar instituciones, asociaciones, y el país mismo. Los concursos de belleza se ponen en ridículo cuando Ferro tiene que participar en uno. Para comenzar, él es varón y los concursos de belleza se reservan usualmente para las chicas. Entonces hay una inversión del orden establecido. Luego, un juez opina que las calificaciones deben limitarse a lo físico de las participantes. Por lo tanto sería difícil acercarse a lo espiritual. Concentrando en la carne, los concurrentes corren el riesgo de ponerse arrechos, estado psíquico inseguro para la cultivación del espíritu. Ferro, entonces, desarrolla tácticas defensivas. Por ejemplo, cuando, para no caer en el acto carnal, procura elevar su semen, práctica que viene de la India y las enseñanzas de los yoguis, los árbitros de Vacalandia se ofenden. Como es de esperar, su esfuerzo contemplativo fracasa en ese medio material. Termina eyaculando. Si pudiera haberlo elevado, se habría logrado un estado más piadoso. Su búsqueda eterna, entonces, se frustra. Ferro intuye que tal inhabilidad de elevarlo y preservar sus fuerzas vitales le costaría demasiado, propagando su casta y con ella la sucesión europea. Lo material lo domina todo en un ambiente donde se subestima lo que Bergson llama *élan vital*. Esta deficiencia se explica con la expresión la "argentina potencia", que se repite a lo largo de la aventura, "nombra a la miseria vital de la energía libidinosa mal conducida"[136]. La idea de la "argentina potencia" se emparenta con la de "silueta" cuando sucede una separación entre lo contemplativo y lo físico. Sin su fusión, el mundo

[135] Esta actitud antimaterialista de Wainerman se arrastra en la literatura rioplatense desde los tiempos de Rodó que también la cultiva. Además desemboca en otros escritores contemporáneos a Wainerman, como por ejemplo en Mario Benedetti. Para el caso de este último consúltese Da Cunha-Giabbai, *op. cit.*, p. 44.

[136] Carta de Luis Wainerman al autor, México, 4 de agosto de 1986.

no tiene sentido. Una silueta, sabemos, tiene la forma de un objeto pero no su sustancia. Sucede una separación entre lo que se ve y lo que es. Ferro, por ejemplo, está con las participantes del concurso y no está con ellas. Asimismo está con la Biela y no. Es un ser solitario. Su aislamiento se representa con el concepto de "silueta". Escribe nuestro autor cuatro años después de publicar su novela que la "silueta alude a una identidad amatoria perdida"[137]. Aunque Ferro se aparta de su silueta, sigue en su peregrinaje, sin dejar de quedarse fiel a su hermana.

Vacalandia, una sociedad moderna, se compone de diversos elementos, los cuales constituyen la civilización latinoamericana. A veces hay tantas fuerzas operando que uno no sabe qué está ocurriendo en un momento dado. La confusión mostrada en *Comer la propia asadura* representa la que sufre el ser humano en la vida cotidiana durante los tiempos modernos. Se observan a los revolucionarios que no tienen dirección, quienes revolucionan por revolucionar. Quieren derrumbar todo, mas no poseen un plan. En su frustración no distan mucho de otras organizaciones como el "Frente de Liberación Homosexual" (*C*, II, 54; II, 60) o el Partido Ecológico (*C*, III, 14). Además, permanecen verdaderos mataderos y una multitud de puntos de vista religiosos. Es dentro de este contexto espinoso que el joven Ferro vacila al iniciar su búsqueda, la cual se aleja de la de otros protagonistas contemporáneos.

El movimiento de los héroes de Cortázar y de Sábato pertenece a la tierra. Sus personajes se presentan como existencialistas. En cambio los ferrocarriles de Vacalandia se conciben más bien como símbolos de una búsqueda metafísica. En la fabulación no se acepta el dilema existencialista, se trata de corregirlo con la introspección. El antecedente, desde luego, se halla en el tren de Borges ("El Sur") que pasa simultáneamente por la geografía y por el tiempo. Partiendo de esta

137 *Ibid.*

tradición, Ferro se caracteriza como un conductor de "ejercicios místicos" (*C*, IV, 59). Con todo, su espiritualismo no es inquebrantable. Ya mencionamos su incompetencia en el tantrismo durante el concurso de belleza. Como cualquiera, tiene sus altibajos, sus días sanos y sus días enfermos. De hecho, sufre de un conflicto interior muy grave. A veces, por influjo de su padre, quiere estar con su hermana para prolongar su linaje. En estas ocasiones no desea elevar su semen. Otras veces quiere ser ferroviario, tantra yogui a quien le está prohibido el sexo físico, porque su silueta no debe separarse del cuerpo (*C*, II, 135 136). Al fin y al cabo la influencia espiritualista asume control de su persona.

El mensaje central es que el ser vegetariano se eleva a un individuo por encima del vulgo que sigue comiendo carne. El plan de Ferro se expone al hablarle a la Biela: "Es nuestra misión eliminar la apetencia falsa del consumo y esta congregación de carniceros infectando el planeta" (*C*, II, 44 45). De acuerdo con Ferro, "el carnivorismo ha hecho de nosotros una nación hambrienta, consumista, insatisfecha..." (*C*, III, 18). Sabiendo esto, el vegetalista puede llegar a ser íntegro y espiritualista con conciencia limpia evitando *comer la propia asadura del hermano*. Hecho esto, es posible superar el simplismo consumista y llegar a un estado humano más maduro. Por extensión, el asalto contra el materialismo se entendería como un ataque al mismo capitalismo que favorece la producción de carne, no de las verduras. Es una manera de quitarle al vulgo un porcentaje más de sus míseras ganancias.

Aunque llamamos a esta obra una novela, no nos parece relato de trama tradicional. La acción queda reducida a un plano secundario. También brota de las páginas una filosofía sintética la que surge del crisol americano realizándose con resabios del *Talmud*, la *Cábala*, el indigenismo, el socialismo, la anarquía, la astrología y las filosofías orientales como el zen y el yoga. Tales expresiones van en contra de las doctrinas de subordinación como la pureza de sangre, el catolicismo y el positivismo. Por ejemplo, en varias ocasiones se habla irónicamente de la creencia sobre la necesidad de mantener la casta superior (*C*, I, 44; I, 70 71). Ésta

individuo y naturaleza. Nos explicamos. En esta novela, la furia de la naturaleza se revela en el instante de un embate serio a la salud de María. En una escena intensa, ella está en cama, gravemente enferma y Efraín va en busca del médico. El viaje es peligroso por la tormenta y por el río que se eleva[4]. Por esta coyuntura entre la enfermedad y la borrasca, se perfila el parentesco romántico entre la naturaleza y el alma. La enfermedad de María se refleja en la tempestad.

Gómez de Avellaneda lleva esta idea un paso más, politizándola. Con su romance antiesclavista, instituye una pauta. Se establece una correspondencia directa entre el alma del mulato Sab y la naturaleza, diferenciándolo de los anglo-judíos quienes habían elaborado una civilización artificial basada en la acumulación de bienes materiales. Tal relación se aduce en otra escena de tempestad cuando él salva la vida de Enrique, el pretendiente de la mujer a quien ama, Carlota. Como el espíritu de Sab es superior, él es capaz de salvar a Enrique, aun despreciándolo[5]. A diferencia con lo que ocurre en *María*, el parentesco entre lo impalpable y la naturaleza funciona aquí en un nivel comprometido. La situación que la narradora pormenoriza en Cuba es una en que la civilización basada en dinero crea iniquidades que distancian a los individuos de su igualdad natural. El materialismo reduce el estado del alma, creando seres inferiores, incapaces de comulgar con la naturaleza, concretándose una relación inversa entre ella y la "civilización"[6]. Este concepto social define la cosmovisión de los escritores más destacados del Caribe durante el siglo XIX, Eugenio María de Hostos y José Martí.

4 Jorge Isaacs, *María*, ed. Daniel Moreno (México: Editorial Porrúa, 1989), pp. 19-21.
5 Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Sab*, ed. Mary Cruz (La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1973), capítulo V.
6 Para más sobre esta actitud en *Sab* y otras novelas, véase Thomas Ward, "*Sab*, Nature and the Nineteenth-Century Novel in Latin America", *Hispanófila* 126 (mayo de 1999), pp 25-40.

2.1 *Eugenio María de Hostos, revolucionario puertorriqueño*

Los planteamientos de Gómez de Avellaneda se recogen posteriormente por el escritor Hostos. Su primera obra publicada, el romance *Peregrinación de Bayoán* (1863), muestra una desarticulación entre la naturaleza, un valor positivo y la civilización, un valor negativo. Más que mera novela, este texto constituye una verdadera indagación ontológica sobre la existencia caribeña. Por su forma y por los nombres de los personajes que aporta, se nota que se inspira en los protagonistas y los espacios autóctonos del primer *Diario* de Colón.

No debe extrañar que Hostos acuda a una crónica colonial con tal de que anotemos una diferencia entre la época de la conquista y la en que se aboga por la liberación del colonialismo caribeño. Como bien nos recuerda Mignolo, el debate sobre los límites de la humanidad, el marco producido durante el siglo XVI, se transformó en el XIX: ya no tenía que ver con la humanidad en sí, sino con la distancia de los subalternos del estado de la civilización[7]. El texto de Colón le sirve a Hostos en su búsqueda de medir este alejamiento.

Basándose en aquel diario, aportando a figuras históricas indígenas, el gran erudito puertorriqueño adelanta una teoría romántica de la naturaleza y la civilización. Descubre en el texto renacentista que los nativos se asocian con la naturaleza, siendo, por ejemplo, "gente de amor y sin cudiçia"[8]. Sin embargo, los escritos del navegante no le son suficientes. Si el genovés juzga la moral de los indígenas, no lo hace en el caso de los españoles. Tal omisión es lógica. Ya que los exploradores no representaban ningún misterio para ellos mismos, no era necesario glo-

7 Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 283.
8 Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, Prólogo y notas de Consuelo Varela, 2a. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1984), p. 98.

sar lo dado de su propia cultura. No obstante, una lectura del *Diario* revela rápidamente la famosa sed de oro de los conquistadores.

Esta realidad se verifica en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* cuando Bartolomé de las Casas parte del dualismo simplista del almirante, aunque desarrollándolo. A diferencia de éste, el padre dominico compara las dos culturas, aunque cae en extensivas generalizaciones. Esboza al Guarionex histórico, por ejemplo, como un cacique "virtuoso y naturalmente pacífico". El clérigo va más allá que Colón y esclarece el comportamiento inmoral de los conquistadores: Hay un capitán, "mal cristiano", que viola a la mujer de este líder[9]. Para Las Casas todos los indígenas son inocentes y todos los españoles son codiciosos. Se generaliza, creando una especie de bifurcación ontológica. Los naturales son "puros", mientras que los conquistadores buscan oro, violan y "destruyen" las Antillas, mostrando la voracidad asociada con la "civilización", que en este caso debe entenderse como sinécdoque, derivado y expandido de su componente occidental[10]. Las Casas, de este modo, se libera de la construcción "humanidad" adelantada por escritores como Juan Ginés de Sepúlveda. No obstante lo progresivo del fraile, estos escritores renacentistas no comentan las capacidades individuales para ser bueno o ser malo, sino debido al afán de catalogar la flora, la fauna y lo que nos interesa aquí, las naciones, discurren sobre la colectividad.

Durante el Renacimiento era típico que las cosas se percibieran desde el punto de vista del grupo, de la república y hasta de la nación[11].

9 Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. André Saint-Lu (Madrid: Ediciones Cátedra, 1987), pp. 83-84.

10 Existe un estudio notable sobre la polisemia de la dualidad civilización-barbarie. Consúltese Adriana Arpini & Liliana Giorgis, "El Caribe: 'civilización' y 'barbarie' en Hostos y Martí", *Revista Interamericana de Bibliografía* 41.1 (1991), pp. 49-62.

11 Exploro el significado del tema nacional durante el Renacimiento en dos artículos: Thomas Ward, "From the 'People' to the 'Nation': An Emerging Notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 32 (2001), pp. 223-234 y "Expanding Ethnicity in Sixteenth-Century Anahuac: Ideologies of Ethnicity and Gender in the Nation-Building Process", *MLN* 116.2 (2001), 419-452.

Colón y Las Casas construyen una teoría de la colectividad, todos los indígenas son morales y, por lo menos en Las Casas, numerosos españoles son codiciosos. Este juicio representa la semilla que recogerán Gómez de Avellaneda y Hostos. En la cubana todos los esclavos y indígenas (como la vieja sabia de Cubitas) se acercan a la naturaleza y son éticos. En Hostos los únicos personajes que conocemos a fondo son autóctonos modernos y cuando éstos se apartan de los seres artificiales, se muestra que la moral puede ser individual. Es una diferencia fundamental entre el siglo XVI y el romanticismo.

El sujeto que mejor llegamos a conocer es Bayoán cuyas características personales constituyen un paradigma para el ciudadano de la nación natural. Temprano en la novela surge una conexión entre el alma del protagonista y la naturaleza, haciendo eco de ciertos personajes de *Sab* y de *María*. Si surge una tormenta en el mar, asimismo lo habrá en alma de Bayoán. Con tal de que haya amor, habrá paz en su espíritu y pasarán los días "sin una nube, sin una amenaza de dolor"[12]. Concretamente la intimidad es irrealizable cuando uno se aparta de la naturaleza. Si algo o alguien perturba el mar, habrá olas en su alma (*P*, 102, 114). Rápidamente se establece que el peregrino, con su psiquis asentada en la naturaleza, no pertenece a la "civilización". La Habana con sus modalidades europeas es repugnante. La urbe guarda la apariencia del progreso, pero en realidad sufre de "costumbres depravadas", las cuales le hacen enferma, tanto que tiene "llagas", "gangrena" y "virus" (*P*, 124-125). La "civilización" se define por una estructura social donde los "más fuertes, consiguen destruir a los más débiles" (*P*, 131). Su oposición a Sarmiento se hace absoluta cuando llega a declarar que la "civilización" le da asco (*P*, 126). De acuerdo con lo anotado por Mignolo, Hostos mide la diferencia

12 Eugenio María de Hostos, *La peregrinación de Bayoán*, *Obras completas* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 1988), v. I, t. I, p. 147. En adelante, las referencias a esta obra se indicarán entre paréntesis, abreviadas en "*P*", con el número de la página en el texto.

entre el subalterno (Bayoán) y la civilización (La Habana). La sociedad civil como resultado es oscura mientras que la naturaleza es luz. Aquélla está podrida mientras que ésta goza de la sanidad (*P*, 125). Hostos parte en su análisis de preceptos krausistas. En 1858, el puertorriqueño asistió a la Universidad Central de Madrid bajo la tutela de Julián Sanz del Río, el importador del krausismo en España. Por esta temprana influencia, el idealismo alemán se convierte en elemento sustancial de su pensamiento. De acuerdo con el paradigma krausista, los conflictos de la sociedad se reflejan en el espíritu del individuo[13]. Hostos asimila esta suposición. Dentro de la propia mente de Bayoán combaten los dos polos, la luz y la sombra, la naturaleza y la civilización[14]. La medida entre lo civil y la alteridad, entonces, es subjetiva.

Otro dualismo se elabora cuando la razón neoclásica se encara con el sentimiento romántico. Este choque no es tanto un enfrentamiento absoluto como una definición fresca, la una a la luz del otro. Al invertir lo que debe ser racional frente a lo emotivo, el ensayista define de otra forma las relaciones humanas. Guerra-Cunningham enfatiza que cuando Hostos usa el cariño, como el que define las relaciones entre Bayoán y Marién, expande el campo de la razón y determina que el sentimiento extiende los límites de la civilización[15]. La reciprocidad entre la razón y el sentimiento distancia al pensador del positivismo[16] y encuentra sus

13 Exploro este fenómeno en relación con José Enrique Rodó. Véase Thomas Ward, "La belleza como solución" en *La teoría literaria: Romanticismo, krausismo y modernismo ante la "globalización" industrial* (University, MS: University of Mississippi, "Romance Monographs", 2004), pp. 77-82.

14 Para ver cómo ciertos símbolos duales funcionan en Hostos, véase *ibid.*, en la sección "El ruido y el silencio: dos signos revolucionarios".

15 Lucía Guerra-Cunningham, "Feminismo e ideología liberal en el pensamiento de Eugenio María de Hostos", *Cuadernos Americanos* 16 (jul-ago 1989), pp. 139-150; véase p. 147.

16 Comte, por ejemplo, ubicaba a la mujer más cerca a la naturaleza (t. V, p. 355) y al hombre, debido a su dominio de la razón, más sociable (t. IV, p. 459). Auguste Comte, *Oeuvres d'Auguste Comte*, 12 tomos (Paris: Éditions Anthropos, 1969).

raíces en el krausismo. Dentro del marco analítico de esta doctrina idealista, la razón ayuda al *yo* a encontrarse con Dios. Por su parte, el sentimiento conduce al *yo* a la realidad subjetiva. Con el reconocimiento de los dos aspectos del *yo*, se estima la naturaleza. ¿Y cómo se estimula a estas dos faces del ser? El raciocinio se cultiva con la filosofía y el sentimiento con la mujer y el arte. No es tan extraño esta última proposición. Es topos común en la lírica romántica que la mujer es poesía, como por ejemplo en el sevillano Bécquer. Como Hostos repudia al arte como medio revolucionario, sólo queda la mujer para ayudar al hombre ponerse en contacto con la realidad subjetiva. Asimilados el sentimiento y la razón, el ser entra en su fase sintética llegando a conocer la realidad objetiva[17].

Tal actitud sirve de fundamento para aceptar en la nación dos sectores que tradicionalmente se excluían: las razas de color y las mujeres. Es casi como si el autor mayagüezano tuviera en mente el mulato y las mujeres de *Sab*. Proclama que los campesinos puertorriqueños, los "jíbaros indolentes", son "filósofos de la naturaleza". Se vincula directamente con la filosofía de Rousseau al elogiar los representantes más puros de la cultura (véase Capítulo 1.1.1). Asimismo anticipa el tipo de ataque violento del peruano González Prada cuando asiente a que los jíbaros son "los hombres: los reptiles están en las ciudades" (*P*, 196). La diferencia entre los campesinos y la gente urbana informa directamente la noción hostosiana de la patria:

> En el campo, los jíbaros me traen a la memoria las costumbres sencillas del pasado, las virtudes sin pompa; la hospitalidad, que aun no ha logrado matar la desconfianza; la buena fe, que no ha logrado la codicia sofocar. En las ciudades, las costumbres antiguas ya no

17 Para las observaciones teológicas del krausismo que presento aquí, sigo, en parte a Tomás G. Oria, *Martí y el krausismo* (Boulder: Society of Spanish and Spanish American Studies, 1987), p. 89.

existen; no hay costumbres: los hombres sin carácter son perversos; los pueblos sin costumbres, detestables. En donde el carácter nacional no predomina, las costumbres han muerto... (*P*, 213-4).

Hostos cultiva esta actitud porque está consciente de que el dominio de la urbe sobre el campo, en palabras de Ortega, va "a trastrocar la legitimidad de las voces", las que son pluriculturales[18]. Lo que el ensayista elabora es un voto por la nación natural, fundamentada en los modales locales. Coincide de esta manera con el grito por el Estado natural de José Martí (véase Capítulo 2.2), y desaprobando simultáneamente a aquellos que siguen el modelo de Sarmiento, "los que han ido a otros pueblos a buscar nuevas ideas" (*P*, 214).

La preocupación de Hostos se extiende más allá que su isla nativa. Desde joven, se concibe como antillano[19]. En su narración, de acuerdo con sus lecturas de crónicas, aporta como personajes imágenes históricas de Cuba, Puerto Rico y Haití[20]. Hay tres de ellas, una para cada isla, Marién, una región de Cuba (y la Española)[21], Guarionex, el cacique principal de la provincia Cibao de la Española[22], y el legendario Bayoán

18 Julio Ortega, "Las *Tradiciones peruanas* y el proceso cultural del XIX hispanoamericano", en Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas*, edición crítica de Julio Ortega y Flor María Rodríguez-Arenas (Nanterre: Colección Archivos ALLCA XX, 1996), p. 422.

19 Esta inclinación de construir lo que Arpini & Giorgis llaman "estado internacional", se inspira, según indica ellas, "en el ideal de la humanidad del krausismo", *op. cit.*, 54. Sería oportuno explorar más detalladamente este aspecto del pensamiento hostosiano.

20 Por esta razón *La peregrinación de Bayoán* es una novela fundacional solo en un sentido utópico, representa una nación que no existe, una confederación entre Puerto Rico, Cuba y la República Dominicana. Aceptada la noción utópica, en esta narración se combinan *eros* y *polis* para esbozar un destino nacional. Doris Sommer, *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 50.

21 Hostos explica que Marién es el "nombre indígena de la comarca más bella de Cuba" (*La Peregrinación*, 99). Bartolomé de las Casas los describe como uno de los cinco reinos de La Española. Véase Las Casas, *op. cit.*, p. 85.

22 Las Casas, *op. cit.*, p. 83.

de Puerto Rico. Juntos muestran la unidad antillana sin proyectar una civilización de sesgo europeo. No obstante el americanismo de su propuesta, la forma igualitaria que propone para organizar lo antillano viene del racionalismo armónico, la filosofía krausista. Debido a ello, el borinqueño se aleja de todo movimiento egoísta a favor a la armonía cósmica que unifica. Teológicamente esta doctrina supone que Dios *está en* todas las cosas, el *panenteísmo*, diferente del panteísmo que se organiza bajo el precepto que Dios *es* todo. Según la ideología del texto, se basa en la luz que viene del cielo (lo eterno), que asimismo *está* en la "fisonomía" de Bayoán y en la de su enamorada (*P*, 230). El uso del verbo *estar* con la preposición *en* demuestra el pan*en*teísmo de la novela, Dios *está en* todas las cosas. Esta concepción viene directamente del racionalismo armónico, abasteciéndole a Hostos de una forma organicista de constituir la sociedad.

Esta doctrina panenteísta supera la teología cuando promueve una postura sociológica para organizar al pueblo. De Sanz del Río, nuestro autor extrae otro postulado que le sirve para redefinir las Antillas. Según el pensador español:

> La idea de la humanidad abraza todos sus individuos en común ley y destino; todos como hombres son capaces, y están llamados a igual bondad definitiva sin distinción de pueblo, familia, o jerarquía social, ya sean varón o mujer, anciano, joven o infante; sea cualquiera su vocación histórica o científica, artística o religiosa[23].

Desde esta perspectiva, en su ensayo sobre "la América Latina"[24], Hostos traza al mapa geográfico como un compuesto de "más de

23 C.C.F. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, con introducción y comentario por D. Julián Sanz del Río. 2a. ed. (Madrid: Imprenta de F. Martínez García, 1871), p. 81.

24 Varias de las ideas sobre Hostos y Martí (excluyendo las sobre *Peregrinación* y la comparación entre las culturas rurales puertorriqueñas y andinas) que vienen a

treinta millones de habitantes con iguales aptitudes para la civilización e idéntico anhelo de progreso"[25]. Sostiene de esta manera que el ser humano puede perfeccionarse, y que la verdadera civilización se logra con un magisterio comprometido con el pueblo.

Sin embargo, como los países americanos no han tenido la fortuna de la que ha gozado el mundo colonizador, el fomento del igualitarismo representa un problema. Es en los auxilios disponibles para la formación de los jóvenes donde forzosamente el Nuevo Mundo se aparta del Viejo. Es forzoso reconocer, con todo, que la inferioridad del sistema educativo en América es un problema económico:

> Si la civilización es la resultante que se muestra en el número de hombres educados por la ciencia y conscientes de los fines sociales, atiéndase a los recursos de que disponen los europeos y a la insuficiencia de recursos intelectuales en la América Latina, y decídase (H, VII, 13).

Por esta razón, el prócer repudia la noción sarmientina de la civilización, cuya asociación con la cultura transatlántica la perjudica. A diferencia de los enfoques eurocéntricos, el puertorriqueño reconoce que todas las culturas tienen algo que decir, no interesan los orígenes, "hay una chispa igual en todos" (*P*, 116). De esta manera, él aceptaría a un individuo de cualquier parte, aun de España, con tal de que sea "capaz de la justicia, capaz de la equidad" (*P*, 215).

continuación se tradujeron de una ponencia que ofrecí en inglés en una sesión organizada por Francisco Cabanillas sobre la literatura comparada en el Kentucky Foreign Language Conference, 1993. En aquel trabajo se ubicaron en un contexto con la teoría multiculturalista estadounidense.

25 Eugenio María Hostos, *Obras completas* 20 vols. (La Habana: Cultural, S.A., 1939), v. VII, p. 7. En adelante las referencias a esta colección se abreviarán en "H" y irán en entre paréntesis, con el número del volumen y de la página en el texto.

Su rechazo del sarmientismo se basa en un concepto igualitario de la vida que viene del krausismo. Impensable para Sarmiento, Hostos lleva esta idea un paso más favoreciendo un mestizaje homogenizador. El pensador quiere ver en la civilización de América una dinámica bipolar, en la que los pobladores originales y los ibéricos, "dos razas generosas", se hubieran fundido en una sola cultura, sin que un grupo domine al otro (*P*, 121). Pero no fue así y lamentablemente la raza indígena ya "sólo vive en la historia" (*P*, 118). El progenitor de *Peregrinación* no sólo habla de los nativos diezmados ante los criollos persistentes, reconoce asimismo el tercer gran elemento en la cultura antillana, el negro. Pide que la Justicia (concepto ideal) dé fuerzas al pardo para que rompa "con ellas sus cadenas", forjando un imperio en San Nicolás [Haití] (*P*, 117). No lo dice explícitamente pero el efecto causal de la libertad negra sería que los afrocaribeños podrían mezclarse con otros de la región bajo condiciones de igualdad.

En su entendimiento tanto del negro como de la civilización en sí, Hostos dista mucho del escritor argentino aunque, por su misión política, se ve forzado a disimular esta diferencia. Sarmiento es una figura central a lo largo de la época nacionalista en Latinoamérica. En un ensayo sobre el eminente estadista, Hostos opina que el *Facundo* "será siempre estimado por los sociólogos y los pensadores", siendo "una de las más interesante creaciones intelectuales..." (H, VII, 33). De hecho, nadie negaría la alta creatividad del *Facundo*. Es un texto profundo que conduce a múltiples interpretaciones. Hasta se le ha llamado la historia de un crimen[26]. El puertorriqueño reconoce la cualidad de la obra sarmientina, esperando acaso que Sarmiento le ayude en su búsqueda de la independencia antillana. Dijera lo que dijera en su ensayo sobre el mandatario argentino, su concepto no se libera de él en otros escritos.

26 Aníbal González, *Journalism and the Development of Spanish American Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 47.

En un tratadito que compuso acerca del Perú[27], parece partir de la ideología de Sarmiento para su análisis. Especificando las tres regiones nacionales y los grupos que las pueblan, ubica el problema de las etnias dentro de la siguiente terminología:

> La [población] civilizada habita en la costa: está compuesta de la raza blanca criolla, del cholo y mezcla de indio y blanco, y del africano y sus varios matices: predomina la raza blanca. La población medio civilizada, o más bien, descivilizada por el coloniaje, habita la altiplanicie de los Andes: está casi exclusivamente habitada por la raza indígena, distribuida en las dos grandes familias de aymaraes y quichuas. La población semisalvaje habita las llanuras incultas de la región forestal. (H, VII, 51).

Bajo el lente sarmientino, el protoantropólogo cataloga las tres culturas generales que definen el Perú, midiendo la civilización por la dosis de sociabilidad que define cada una de las mismas. Conviene recordar que la meta de Hostos es la homogeneidad étnica y que, para él, la posibilidad de ser civilizado, salvaje, o un punto medio, es asunto de educación, la cual se prohíbe bajo el colonialismo. Por ello, se deriva que la barbarie no es innata, aunque constituye un aspecto básico de todos los grupos sociales. En su *Tratado de moral*, Hostos nos recuerda que "Debajo de cada epidermis social late una barbarie" (H, XVI, 98). Hasta puede concebir a conquistadores como enemigos de la sociedad culta: "Cortés y Pizarro arruinan, en honor de España, dos civilizaciones que hubieran podido y debido utilizarse" (H, XVI, 99). En este momento de concebir a incas y nahuas como civilizaciones, supera las jerarquías positivistas de las culturas. Realiza una noción de progreso en función de la razón: "Y como civilizarse no es más que elevarse en la escala de la

[27] Exploro la experiencia de Hostos en Lima en Thomas Ward, "Four Days in November: The Peruvian Experience of Eugenio María de Hostos", *Revista de Estudios Hispánicos* (Río Piedras) 28.1-2 (2001), pp. 89-104.

racionalidad humana, es evidente que civilizarse es un deber" (H, XVI, 192). Una vez que se logra un concepto civil constituido con la razón, se abre el portal a un concepto krausista del planeta en que todos son capaces de participar en una humanidad organizada orgánicamente, basada en el respeto mutuo, la tolerancia y la igualdad.

Su postura se intuye así mismo en otra instancia. Hablando del virreinato del Perú, fustiga al "nefando gobierno colonial", el que "no dejó sociedades", y el que "no dejó pueblo, dejó una población heterogénea, esparcida en enormes distancias..." (H, VII, 43, 44). Como la sociedad se mantiene lejos del ideal mesticista, Hostos la condena. El edificio colonial no se extingue con la independencia la cual sigue siendo un proceso medio cumplido. Hostos, uno de los numerosos extranjeros que pasaron por Lima durante el romanticismo (Mármol, Isaacs, Gorriti, Camacho), veía con ojos de forastero los resabios palpables de la colonialidad. En un editorial para el periódico *La Patria*, sostiene que las costumbres peruanas son "tan llenas todavía de los recuerdos coloniales"[28]. En el mismo artículo critica las prácticas de la policía como "un recuerdo más doloroso del coloniaje"[29]. Y finalmente, en un discurso que realizó como presidente de la Sociedad "Amantes del Saber", remata la idea declarando que en el Perú "pesaban todavía los vicios coloniales"[30]. Esta servidumbre se entiende, entonces, como un proceso inverso al que civiliza.

Hostos proclama dos campos de batalla. Primero es indispensable extirpar el imperialismo interno, factor de la des-civilización de los Andes. Luego sería prudente educar a las mayorías, elevándolas. Sin llegar a una defensa de la heterogeneidad, se limita a postular la integración de las

[28] Eugenio María de Hostos (autor probable), editorial, *La Patria* 36 (13 de septiembre de 1871), p. 3a.
[29] *Ibid.*
[30] Eugenio María de Hostos. Discurso a la Sociedad "Amantes del Saber", publicado en *La Patria* 2 (1 de agosto de 1871), p. 3a.

diversas etnias. Divisa la necesidad de homogeneizar a los grupos divergentes como forma de eliminar el colonialismo que organiza la sociedad. La heterogeneidad, recordemos, es el resultado de la servidumbre[31]. El borinqueño propone engendrar, con los indígenas, "y con los cholos y negros y zambos y mulatos y criollos blancos un pueblo" (H, VII, 45). Como respuesta a las poblaciones en distintos grados de civilización, reconoce en el mestizaje una forma positiva de sintetizarlas: "En todas estas zonas de población hay un hormigueo de razas que deleita al que las recorre pensando en el anhelado porvenir en que todos estos matices étnicos se refundan en una raza homogénea" (H, VII, 51 52). El modelo se encuentra en la capital: "en ninguna de esas zonas es tan perceptible la combinación como en la costa; y en ningún centro de civilización es tan animado, tan vivaz, tan interesante como en Lima ese confundirse para fundirse de las razas" (H, VII, 52). Como Sarmiento, Hostos concibe una diversidad de etnias en contacto persistente. Pero no añora el ideal europeo del argentino ni busca la heterogeneidad, aunque lo reconoce. Aspira a la síntesis de los dos polos, alabando el mestizaje biológico y cultural.

Conviene repetir que esta homogeneidad sintética no es sinónima con la cultura europea. Tanto el mestizaje andino como el jíbaro compuesto representan paradigmas americanos. Además, y esto es lo original de Hostos, lo natural puede ser una construcción racional. Con respecto a los campesinos puertorriqueños, su estilo de vida es puro y encarna las viejas tradiciones, raíces necesarias para reconstruir la nación antillana. El colonialismo encarnado en la capital cubana se caracteriza con la corrupción y la codicia. La "civilización" de raigambre natural siempre es superior con tal que sea hispánica. Ésta en su forma rural refuta la urbe de Sarmiento. En *Peregrinación de Bayoán*, la cúspide de la

[31] Es un aspecto de la teoría de Cornejo Polar en que se fija Friedhelm Schmidt, "Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿Paradigmas para las literaturas poscoloniales?", *Revista Iberoamericana* 190 (2000), pp. 175-185.

civilización surge de la naturaleza campestre. Tal elogio se ve en el amor al paisaje que se presenta. La alabanza de lo natural se convierte en una búsqueda de la libertad. Colón Zayas explica esta actitud, mostrando que el puertorriqueño no pertenecía a la *ciudad letrada* de Ángel Rama: "Hostos intenta construir las raíces de la conciencia nacional al margen de la ciudad. Su proyecto, en vez de arrancar del centro hacia la periferia, se mueve en dirección opuesta"[32]. La nación antillana viene de las raíces, surge de la naturaleza, de la libertad natural, de las castas que pueblan la tierra.

Diez años después de su novela, se rastrea una nueva orientación en el pensamiento de Hostos cuando ofrece a Lima como el modelo. La cultura rural ahora tiene que permutar. A diferencia de la cultura borinqueña, la andina no puede servir como modelo. ¿Qué diferencia hay entre los labradores puertorriqueños y los andinos? Puede ser que Hostos pudiera hablar con los jíbaros. Hablaban castellano. Ya no eran indígenas. En cambio, los quechuaparlantes resistían la "latinidad", tenían (tienen) su música, sus modales, su idioma. Hostos no hubiera podido entenderse con ellos. Propone una cultura híbrida para el Perú, porque los andinos todavía tienen que rezar en el altar del mestizaje, así como lo hicieron los antecesores de los jíbaros siglos atrás.

Aunque el caribeño muestra dos actitudes distintas frente a las dos culturas rurales, nunca aboga por la cultura europea. Si en Puerto Rico elogia las modalidades rústicas, en el Perú propondrá el mestizaje igualitario de todas las culturas. Se acerca, tal vez, al jíbaro porque ya representa un ente mezclado. Todavía queda por crear el "jíbaro"[33] peruano. Es entonces un proyecto que lograr:

[32] Eliseo R. Colón Zayas, "La escritura ante la formación de la conciencia nacional: *La peregrinación de Bayoán*, de Eugenio María de Hostos". *Revista Iberoamericana* 140 (1987), pp. 627-634; véase p. 631.

[33] No me refiero a los jíbaros indígenas que habitan actualmente en el Perú y en el Ecuador, hechos inmortales en la novela de Juan León Mera, *Cumandá*.

> Hasta el siglo XV, ninguna de las sociedades europeas había conseguido crear en la homogeneidad de su población el sentimiento de la unidad nacional: quince siglos emplearon en la obra. ¿En qué razón histórica se fundan para exigir de las naciones improvisadas de la América Latina, que tengan la fuerza resultante del espíritu de nacionalidad? (H, VII, 11).

Aquí no defiende la ausencia de homogeneidad, justifica la tardanza con la cual se cumple. Cuidadosamente Hostos nos hace saber que su proyecto no se termina en este punto. El ideal de la homogeneización en sí no constituye una nacionalidad. Habrá que,

> dar a ese pueblo la noción de su soberanía, el derecho de su libertad y su trabajo, la unidad de afectos que constituye la nación y la unidad de órganos y fuerzas que constituye la sociedad; curar de su apatía al indígena, de su fanatismo idólatra al cholo, de su servilismo al africano, de su espíritu levantisco a los mestizos, de su indolencia sensual a los criollosY (H, VII, 45).

El borinqueño dirige una sinfonía nacional, donde cada instrumento se afina con una herramienta particular. Así como en una sinfonía, ninguna tonalidad predomina prolongadamente, dentro de este esquema, un linaje no puede sobreponerse a los demás. Las razas que "viven dominadas, no pueden formar una sociedad coherente" (H, VII, 53). La aspiración más empinada es la igualdad, en la libertad y en la armonía krausista.

Al aceptar la igualdad de las castas (pero no de las etnias andinas, que guardan contenido cultural) Hostos se niega a varios dualismos que predominaban en el siglo XIX. Víctor Massuh sugiere que el positivismo siempre pronunciaba a favor de uno de los términos polarizados: civilización no la barbarie, modernidad no medievo, razón no naturaleza. Hostos, en cambio, anula este aspecto positivista abrazando el ideal del

'hombre completo', superando todo dualismo[34]. Busca la síntesis krausista entre la razón y el sentimiento, el raciocinio empleándose para crear un espacio donde el sentimiento puede residir con el fin de que haya fusión de razas, forjando una sociedad homogénea. Creo que es importante decir que en esto Hostos anticipa el concepto transmoderno del filósofo Dussel cuando postula la necesidad de eliminar todos los dualismos entre los cuales cuentan centro-periferia, mujer-hombre, humanidad-tierra y las diferentes razas, etnias y clases sociales[35]. El antecedente hostosiano en Dussel subraya lo adelantado que fue el prócer puertorriqueño.

Más allá de la homogeneidad particular de cada pueblo, la meta última de Hostos es la unidad de todos los países de Hispanoamérica. Por consiguiente, su iniciativa, como el de otros ensayistas, es utópico. Según Fernando Ainsa, el prócer intenta resolver "la tensión resultante entre el *ser* de la realidad y el *deber ser* de la idealidad"[36]. Debido a ello, la unidad[37] de la América de Hostos es un proyecto que hacer. En una carta de su diario se declara "en pro de la unión ridiculizada de todos esos pueblos [latinoamericanos], en pro de emancipación de la razón humana, en pro de la mujer, de los indios, de los chinos, de los huasos, los rotos, los cholos y los gauchos, otros tantos esclavos de la desigualdad social" (H, II, 121; véase también IV, 44). Así acepta todas las razas, aunque no todas las etnias, especialmente las que no pertenecen a la cultura rural hispánica. Como buen romántico acepta a todos los grupos

---

[34] Víctor Massuh, "Hostos y el positivismo hispanoamericano", *Cuadernos Americanos* 54.6 (nov.-dic. 1950), pp. 167 190; véase pp. 188-189.

[35] Enrique Dussel, "Europe, Modernity, and Eurocentrism", *Neplantla: Views from the South* 1.3 (2000): 465-478, y esp. 474.

[36] Fernando Ainsa, "Hostos y la unidad de América Latina: raíces históricas de una utopía necesaria", *Cuadernos Americanos, Nueva Época* 16 (1989), pp. 67 88; véase p. 72.

[37] Utilizamos la palabra "unidad" con enfoque en la segunda de las dos acepciones que indaga Fernando Ainsa, la de "lo *único* como *diferente*" de Europa, y la de "la *unicidad* entendida como integración de partes diversas en una *unidad*" (Ainsa, *ibid.*, p. 73).

como individuos. De esta manera, significa un gran avance sobre Sarmiento, siempre dominado por la razón, y más tarde por el positivismo. Por más adelantado que fuera el prócer puertorriqueño, no llega al multiculturalismo ni a las teorías posteriores como la de la heterogeneidad. Su meta es la fusión de lo diverso en la unidad, en lo intranacional y en lo supranacional.

2.2 *José Martí, un cubano sincero*

Otro autor que se preocupa por la naturaleza y la civilización es Martí. Aunque era reportero, su producción es más literaria que periodística[38], más filológica que otra cosa, diría González[39]. A pesar de la pasión con que escribía, este héroe de Cuba es quizás el ensayista más ilustrado y equilibrado de todos en cuanto a nuestro tema se refiere. Es objetivo por sus estudios, mas asimismo es apasionado por su actitud revolucionaria. Su compromiso con la isla antillana es tal que Vitier puede hablar "de la encarnación de Cuba en la persona y la obra de José Martí"[40], tal que, como sugiere Piñera Llera, la patria para él "es a un tiempo *agonía* y *dolor*"[41]. En otro lugar, hemos resumido su noción de la muerte patriótica como un deber[42]. Por su contemplación, por su

[38] Félix Lizaso, "Normas periodísticas de José Martí". *Revista Iberoamericana* 56 (1963), pp. 227-249. Para un acercamiento a Martí más pesimista que el nuestro, puede consultarse Amaryll Chanady, "National Reconciliation and Colonial Resistance: The Notion of Hybridity in José Martí", *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*, eds. Rita de Grandis & Zilà Bernd (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000), pp. 21-32.

[39] Aníbal González, *La crónica modernista hispanoamericana* (Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983).

[40] Cintio Vitier y Fina García Marruz, *Temas martianos* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1981), p. 11.

[41] Humberto Piñera Llera, "Martí y la patria", *José Martí ante la crítica actual (En el centenario de "Ismaelillo")*, ed. Elio Alba-Buffill (Miami: University of Miami, 1983), pp. 165-176; véase la p. 166.

[42] Ward, "El ruido y el silencio: dos signos revolucionarios", *La teoría literaria*, pp. 62-70.

dolor y por su espíritu de combate, surge una visión de cómo debe ser la nación. Su modelo predilecto, desde luego, era su isla nativa. Y siendo territorio ultramarino de España, la Cuba martiana debe comprenderse como una "nación invadida", término empleado por Martínez Estrada[43], ocupada por su condición de subordinada frente a España.

Como buen representante del romanticismo, a pesar de su papel en la creación del modernismo, José Martí participaba en la noción de una naturaleza apartada de la civilización. Al llegar a esta conclusión, él pudo, en palabras de Arpini y Giorgis, "decodificar los argumentos discursivos", los que fundamentan tanto a la política imperialista de la metrópoli, como a la neocolonial que iba a iniciarse en 1898[44]. Con la naturaleza se puede superar las escisiones artificiales que han determinado la organización de las comunidades. Estos estamentos fueron establecidos por abogados, jueces y políticos. Cuando entran en juego, conducen a lo que Ramos ha llamado una "violenta interacción de fragmentos"[45]. Para Martí, entonces, la forma más prudente de evitar la brutalidad tendría que ser por la naturaleza, lejos de las leyes 'civilizados'. En esto no dista sustancialmente de su compatriota Gómez de Avellaneda ni del borinqueño Hostos. En los tres, la naturaleza tiene "una función estabilizadora", papel ya comentado por Ramos[46], que fomenta una elaboración novedosa de la sociedad, liberada ahora de las jerarquías artificiales.

El reconocimiento de un Estado artificial surge en Martí a una edad muy joven. A los dieciocho años, al redactar *El presidio político en Cuba* (1871), percibe la hipocresía de una "integridad nacional" entre la

[43] Ezequiel Martínez Estrada, *Martí Revolucionario*, 2a. ed. (La Habana: Casa de las Américas 1974), p. 86.

[44] Arpini & Giorgis, *op. cit.*, p. 55.

[45] Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), p. 232.

[46] Ramos, *op. cit.*, p. 235.

metrópolis y sus territorios. Los políticos españoles proponen precisamente esto al mismo tiempo que ejercen todavía dominio sobre Cuba[47]. Al meditar esta contradicción, el joven ensayista reprocha a los políticos peninsulares: "Hicisteis mal", les amonesta (JM, I, 48). Hay que descartar la retórica de la "integridad nacional" porque no pretende incluir los diversos elementos de que se compone la patria. Es un concepto ilusorio, una expresión codificada de manera que el elemento europeo domine legalmente el americano.

El control ibérico sobre Cuba en el siglo XIX se lograba con los esfuerzos castrenses de los voluntarios, una fuerza urbana[48]. Con su apoyo, el comandante y el presidio, dos elementos del aparato transatlántico, operan para preservar la condición subyugada de la isla. Desengañado, Martí reconoce que no existe ninguna "integridad", sino la que se impone desde arriba. Por esto se burla declarando que "los voluntarios son la integridad nacional" (JM, I, 62). Es un problema más amplio que una mera cuestión política, representa graves dificultades sociales.

Sardónicamente los "diputados de la nación" cantan y aplauden las glorias de España sin sentir solidaridad con el territorio; por lo tanto sus discursos desairan a Cuba (JM, I, 63). La "Integridad Nacional" de los diputados es un "sueño" desvinculado de la realidad transoceánica del Estado español (JM, I, 66). Este concepto insostenible "conmueve, y engrandece, y entusiasma" en la península, mientras que, en la isla, "deshonra, azota [y] asesina" (JM, I, 65). Aunque su pasión es mucha, en *El presidio político en Cuba*, Martí todavía tiene la esperanza ingenua de un muchacho quien todavía cree en la capacidad del gobierno ultramarino

[47] José Martí, *Obras completas*, 27 tomos (La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963 1973), t. I, p. 48 y ss. En adelante las referencias a las *Obras* de Martí se abreviarán en "JM" y irán entre paréntesis con el número del volumen y la página en el texto.

[48] Raymond Carr, *Spain*, 1808 1939 (London: Oxford University Press, 1966), p. 308.

para la justicia: "aunque tanto se empeñan en fundir en una estas dos existencias, España tiene todavía para mí la honra de tenerlos separados" (JM, I, 70). Con esta cita se nota que Martí de joven muestra una actitud conciliadora ante España[49]. Sabemos que más tarde el revolucionario abandonará esta fe juvenil cuando se ve forzado a tomar medidas militares contra la metrópoli.

Pero antes de morir en el campo de batalla en 1895 Martí, se dedica a crear un cuerpo de teoría independentista muy valioso. La distinción que traza entre el Estado europeo y el cubano tiene asimismo su perspectiva cultural. Como es el caso con el ideario de Hostos, el de Martí puede verse en un contexto con Sarmiento. De la misma manera, en el cubano se arma conflicto entre lo europeo y lo autóctono. En una reseña acerca de un libro francés sobre la pampa, él critica el prejuicio europeo del autor Alfredo Abelot [o Ebelot] por la siguiente razón:

> Donde [Abelot] pudo y debió ver los lances heroicos de la sociedad inicial, el combate primario del hombre y de la fiera, la tristeza asidua y gozos violentos de la vida nómada, la reducción de los lanceros desamparados al capitán cauto y hercúleo, la disputa de las tribus pujantes y naturales con la ciudad literaria y leguleya, y la victoria súbita y feliz de la cultura, bella y útil, sobre la barbarie deslumbrada, ve persistencias y desviaciones y selecciones, y atavismo (JM, VII, 370).

En este momento acepta una bifurcación entre la civilización y la barbarie. Glorifica la victoria de la cultura urbana sobre la fuerza brutal de la naturaleza. Si bien está dispuesto a celebrar la pugna entre civilización y barbarie en la Argentina, cuando se concentra al Caribe, la verá como una amenaza. No es tanto una cuestión de geografía, sino de condición

[49] Teja llega a una conclusión parecida. Ada María Teja, "El origen de la nacionalidad y su toma de conciencia en la obra juvenil de José Martí: Semantización de Cuba y España", *Revista Iberoamericana* 152-153 (jul.-dic. 1990), pp. 793-822.

política. ¿Podría ser que Martí no quisiera ofender la memoria del mandatario de la Argentina de 1868-1874, fallecido dos años antes que publicara su "juicio crítico"[50]? Hay dos cosas para catar. Primero, parece que Sarmiento y Martí se admiraron. En 1887 el argentino recomendó a Paul Groussac una traducción francesa de la "Fiesta de la Estatua de la Libertad" de Martí, "para darlo a conocer en Europa"[51]. Y en la susodicha reseña del libro de Abelot, el cubano llama al autor de *Facundo* "el gran Sarmiento" (JM, VII, 386). No es probable que se pronunciara en contra de la memoria del mandatario, lo cual podría ser ofensivo para los argentinos, ya que su apoyo en la revolución cubana sería necesario. Es un balance delicado la búsqueda independentista de un país sin ofender a los estadistas de otros.

En esta conjuntara, estamos en la médula del problema. Para Sarmiento, la ciudad de una república independiente se ve amenazada por la barbarie, una de las teorías más en boga de aquel entonces. Para el Apóstol de la libertad cubana, la nación natural, subyugada por la metrópolis, carece de vínculo natural con el Estado. En contra de la ideología del político argentino, el isleño se pronuncia en contra de producir "teoría, que es como llevar venda" (JM, VII, 370). Esta idea se asemeja a las emitidas por Hostos quien, al igual que el cubano, parte de lo anticolonial. Martí concurre con su colega en su ensayo "Nuestra América", el cual escribió contra los científicos mexicanos[52]. Conforme a lo expuesto allí, el esquema civilización-barbarie pierde su vigor frente a un conocimiento de la naturaleza. Estas categorías bipolares, según indican Arpini y Giorgis, se encuentran "resemantizadas en virtud del contexto al cual se refieren"[53]. Martí recomienda ubicar el dualismo

---

[50] *El Sudamericano*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1890.
[51] Roberto Fernández Retamar, *Introducción a José Martí* (La Habana: Casa de las Américas, 1978), p. 22.
[52] Julio Ramos destaca este contexto social del ensayo más conocido de Martí, *op. cit.*, p. 236.
[53] Arpini & Giorgis, *op. cit.*, p. 56.

sarmientino dentro de otro marco, más verosímil, más apropiado para el problema: "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza" (JM, VI, 17). El artificio para el ensayista estriba en los tratados políticos que vienen del extranjero, los cuales no tienen nada que ver con la realidad doméstica. Haciendo eco de Bolívar[54] y las propuestas de Cooper sobre la constitución[55], Martí imagina un gobierno que brota de la realidad natural del país, no de Europa, ni de los Estados Unidos (JM, VI, 20). Como reconoce Ortega, Martí basa su nación natural en "la diferencia cultural"[56]. Es esta variación que libera a un pueblo, no las leyes importadas de la metrópolis o de los Estados Unidos. Se superaría la "falsa erudición" con el empirismo: "Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la Naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar" (JM, VI, 21). Reflejando el concepto krausista de arte[57], propone fijarse en la propia realidad del país para crear un sistema legal conforme con las materias naturales presentes. Esto implica que "los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio" (JM, VI, 21). En fin, "el vino, de plátano; y si sale agrio, (es nuestro vino!" Martí sigue con una determinación que igualmente se relaciona con el krausismo y el bolivariansmo. Nos explicamos. Conforme a Krause el Estado debe fomentar "la armonía de la naturaleza con la humanidad"[58]. Bolívar dicta algo parecido: "que las leyes deben ser relativas a lo físico del país,

---

[54] "Yo creo que el nuevo gobierno que se dé a la república debe estar fundado sobre nuestras costumbres, sobre nuestra religión y sobre nuestras inclinaciones, y últimamente, sobre nuestro origen y sobre nuestra historia". Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, ed. Manuel Pérez Vila y Augusto Mijares (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976), p. 269. Sara Castro-Klarén habla elocuentemente de la huella de Bolívar en el ideario de Martí, "Framing Pan-Americanism: Simón Bolívar's Findings", *The New Centennial Review* 3.1 (2003), p. 33.
[55] James Fenimore Cooper, *The American Democrat* or *Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America* (New York: Vintage Books, 1956), p. 20.
[56] Ortega, *op. cit.*, 411.
[57] Tomás Oria, "Martí: su concepción krausista del arte", *José Martí ante la crítica actual (En el centenario de "Ismaelillo")*, ed. Elio Alba-Buffill (Miami: University of Miami, 1983), pp.89-97.
[58] Krause, *Ideal de la humanidad*, p. 50.

al clima, a la calidad del terreno, a sustitución, a su extensión, al genero de vida de los pueblos…"[59].

El cubano abraza este lugar común redondamente cuando proclama que el Estado siempre tiene que "acomodarse a sus elementos naturales…" (JM, VI, 20). En una palabra, el gobierno debe nacer de las entrañas de la nación. Advertimos la misma idea en Hostos cuando encarna lo nacional en el jíbaro. De idéntica forma, los "elementos naturales" de Martí garantizan la armonía natural, la que debe reflejarse en lo humano: "…la igualdad social no es más que el reconocimiento de la equidad visible de la naturaleza" (JM, I, 321). Por este motivo, en la reseña sobre "La pampa", concibe la unidad de todas las etnias en la naturaleza: "El hombre es uno, y el orden y la entidad son las leyes sanas e irrefutables de la naturaleza" (JM, VII, 371). El corolario de esto es que no se necesita de códigos legislados en los congresos, ni los elaborados en las universidades ni en sociedades ajenas. Lo que se requiere es fomentar los edictos igualitarios que provienen de la naturaleza porque concuerden con la índole del país.

De una manera, un enfoque parecido se nota en el mismo Sarmiento cuando critica una biografía de Simón Bolívar por imponer normas transatlánticas a una figura americana: Aen esta biografía, como en todas las otras que de él se han escrito, he visto al general europeo, los mariscales del Imperio, un Napoleón menos colosal; pero no he visto al caudillo americano, al jefe de un levantamiento de las masas; veo el remedo de la Europa, y nada que me revele la América[60]. Obviamente Sarmiento quiere destacar las semejanzas entre el Libertador y Facundo Quiroga y probar como los dos pertenecen a la barbarie. Aunque el ensayista tiene

[59] Bolívar, *op. cit.*, p. 108. Véase más sobre el gobierno natural en Bolívar en pp. 67, 108.

[60] Domingo Faustino Sarmiento, *Obras de D.F. Sarmiento*, 53 vols. (París/ Buenos Aires: Augusto Belin/Mariano Moreno/Márquez Zaragosa/Borzone, 1895-1909), v. VII, 15.

la destreza para distinguir la distorsión que el lente europeo hace al describir la realidad americana, no logra dejar atrás su concepto eurocéntrico de las cosas. Continúa predicando la inmigración de razas blancas y la introducción de ideas extranjeras.

Lejos del escritor argentino queda el ideario de Martí, cuando, como si estuviera respondiendo a la crítica de Pierre Joseph Proudhon en torno a los estatutos no naturales, llega a entender la suma importancia de legislar de acuerdo con el medio nacional:

> …el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas (JM, VI, 17).

Todos estos pensadores, Proudhon, Hostos y Martí reaccionaban en contra de las rígidas pirámides sociales, las que, con sus reales, nobles y comerciantes, reprimían a los plebeyos. Por esta razón, en "Mi raza", Martí busca la unidad krausista de la humanidad: "Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad" (JM, II, 298). En esto se ubica asimismo en una tradición cubana establecida por Gertrudis Gómez de Avellaneda en su novela de 1841, *Sab*. En aquel romance se juzga a los hombres, no por el color de su piel, sino por la condición de su alma. Es decir, se puede evaluar a una persona por su comportamiento, no por su linaje.

Parecido aunque menos romántico es el relato de *Cecilia Valdés* donde comprobamos cómo se relacionaban las distintas esferas sociales. La crítica del hacendado y de su hijo quienes se enamoran de las pardas

el débil gobierno nacional forzaba un acercamiento entre los diversos habitantes: tenían que hacer el trueque para juntar la contribución. Existe una curiosidad. Cuando Ramón Castilla abolió el tributo de indios, representó un gran logro para la libertad indígena, acto que asimismo tuvo un efecto imprevisto. Sin el dominio miserable de los impuestos, los diversos pueblos dejaban de pensar nacionalmente, reduciendo su interés a las relaciones locales. Ya no tenían que preocuparse tanto del gobierno de Lima aunque sí tuvieron que enfrentarse con el gamonal regional, por lo tanto, perdieron nociones que pudieron haber culminado en una conciencia de "Perú". Bonilla expone la gravedad de la situación:

> Esta dispersión e incomunicación redujo el horizonte en la conciencia de la población indígena sobre su propia situación. Probablemente los indios, que no sólo no eran 'peruanos', dejaron también de percibirse como indios, como quechuas o como aymarás, para asumir una conciencia parroquial. 'Yo soy de tal pueblo' o 'de tal hacienda', es seguramente la expresión que mejor traduce esta situación[7].

Esta "segmentación" se caracterizó "por la profunda articulación de cada una de estas regiones con el mercado internacional"[8]. Sin pensar seriamente en las etnias vecinas ni en el gobierno central, el ímpetu mayor en sus vidas llegó a ser lo ultramarino.

A la realidad indígena habría que añadir la de los negros que recientemente obtuvieron su "libertad", y la de los chinos que fueron importados como peones endeudados para llenar el vacío que resultó de la abolición de la esclavitud. Los antiguos esclavos, ahora libres de viajar, emigraron a las poblaciones. Los coolíes, en todas partes, siempre buscaban su libertad, a detrimento de los señores feudales. Tal movilidad

7 Bonilla, "Etnía religión y la cuestión nacional...", p. 95.
8 *Ibid.*, p. 99.

social conducía a una falta de cohesión social. Como se imagina, la segunda mitad del siglo XIX forjó una sociedad más compleja que la del coloniaje, y desde luego más que la del Tahuantinsuyo.

Otro factor fue la Guerra del Pacífico (1879-1883) en que Perú y Bolivia intentaron proteger sus intereses económicos y territoriales contra Chile y su aliado no tan clandestino, Gran Bretaña. Cuando estalló, lo que debía ser un conflicto enconado entre Estados, se convirtió rápidamente en una lucha social. Varios hacendados peruanos, "atrapados" entre indígenas, negros y coolíes, advertían un peligro social y se alían con los chilenos. Los chinos percibían la guerra como una apertura para liberarse de las cadenas en que se encontraban. Los indígenas la veían como cosa de blancos. A raíz de la pérdida frente a Chile, el análisis nacional de la contienda no se concentraba en técnicas de batalla, sino en los problemas sociales que produjeron la derrota del Perú.

Durante la misma época de la posguerra, aumentaban las migraciones de los indígenas, de hacienda a hacienda, de la sierra a la ciudad. La modernidad industrial se imponía al Perú rural. Poco a poco, las empresas transnacionales iban reemplazando al capital nacional, y luego el capital global iba reemplazando lo industrial. Aunque para nosotros existen tres momentos de expansión económica en la historia del Nuevo Mundo (colonial, industrial e informática)[9], aquí nos referimos al tercero, el que por el sinécdoque se llama actualmente "globalización"[10]. La migración y la transculturación son los dos resultados del neoliberalismo que mejor caracterizan el siglo XX. Todos estos factores, lo regional, lo étnico, lo político, y lo económico influyeron en los cuatros escritores que someteremos a la consideración del lector.

9 Los explicamos en Thomas Ward, *La teoría literaria: Romanticismo, krausismo y modernismo ante la globalización industrial* (University, MS: University of Missisipi, Romance Monographs, 2004, pp. 1-9.
10 Thomas L. Friedman, *Longitudes and Attitudes, Exploring the World after September 11* (New York: Farrar Straus Giroux, 2002), p. 3.

En una realidad definida por múltiples sistemas económicos (como los que pormenoriza Mariátegui), por diversos estamentos y por etnias plurales, cabe suponer que nacen múltiples opiniones para documentar, explicar, corregir, modificar o regenerar la circunstancia nacional. Sanders las llama "tradiciones" e identifica cinco de ellas, la latina, la indígena, la peruanista, la mesiánica y la antitradicional[11]. Nosotros también discernimos una plétora de hilos ideológicos en el Perú. En este capítulo, como ya queda indicado, nos acercaremos a cuatro pensadores. Los dos primeros, uno de Lima (Prada), otra de la sierra (Matto), participaron en la Guerra y en la vida cultural y política que le seguía. Con el paso de las décadas, surge otra figura, Mariátegui que vería la lucha de clases como rasgo integral de la historia peruana y que analizaría al país desde el punto de vista de la misma. El último, Arguedas, registraría el mestizaje de una era que funcionaba como mediador entre lo rural y lo industrial, entre lo nacional y lo global. De una manera todos participan en la tradición indígena de Sanders, aunque con formulaciones sustancialmente más complejas que una sencilla defensa del autóctono.

Quisiéramos ofrecer una metáfora para compenetrarnos en la laberíntica empresa nacional. Regresemos al año 1928 para comentar un evento significativo. Fue el primer centenario de Franz Schubert y, para celebrarlo, se juntaron tres importantes figuras del momento, Mariátegui, José María Eguren y María Wiesse[12]. Este trío interpretó la producción de Schubert, sus *leider*, la *Serenata* y la *Sinfonía inconclusa*. En eso Wiesse preguntó a Mariátegui lo que opinaba de una composición "inconclusa", una sinfonía de la cual sólo se podía lograr componer dos movimientos

[11] Karen Sanders, *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930* (Lima: Fondo de Cultura Económica - Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997).

[12] Sobre Eguren, véase Phyllis Rodríguez-Peralta, "The modernism of José María Eguren", *Hispania* 56, special issue (1973), pp. 222-229, y sobre Wiesse, Vicky Unruh, "Las rearticulaciones inesperadas de las intelectuales de *Amauta*: Magda Portal y María Wiesse", *Narrativa femenina en América Latina: Prácticas y perspectivas teóricas*, ed. Sara Castro-Klarén (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2003), pp. 93-110.

de los cuatro debidos. Él respondió que "no hay ninguna obra inconclusa en arte". Aunque Schubert no llevó a cabo su pieza, luce en ella "su belleza" y "su acento patético" que puede todavía tener mucho efecto sensible en sus oyentes[13]. Schubert no pudo terminar su obra, mas dejó una creación que funcionaba, aunque bajo normas que él mismo no hubiera imaginado.

Esta sinfonía es una figura apta para representar la realidad andina. Se podría decir que, el Perú, con sus desemejantes clases, con sus hombres y mujeres, con sus chinos, negros, criollos, indígenas, cholos, zambos y mulatos, contiene las materias primas para constituir una entidad con cualidades sinfónicas. Sin embargo, debido a su condición actual, se presta a llamarse también "inconclusa". Sólo se llevaría a cabo tras el diálogo, la justicia y la tolerancia, no obstante los variados elementos que resisten la formación de una entidad cohesiva. Otra vez la clave está en Schubert. Lo consideramos como un gran compositor, pero la verdad es que su *Sinfonía inconclusa* no constituye su única composición inacabada. Dejó tantos fragmentos que los musicólogos no saben cuáles pertenecen a qué obra. No obstante la confusión que tal desorden genera, cada segmento guarda un valor estético intrínseco. Pues es así también con el Perú y sus etnias, hay aspectos acabados de su obra, como la historia de la colonia y del Tahuantinsuyo. Pero asimismo quedan otros que esperan ser aceptados, integrándose a la nación de múltiples maneras. El Perú es una composición, unas pocas veces, monofónica, otras polifónica, y a menudo atonal con divergentes melodías sobreimpuestas. Es una sinfonía todavía en la tableta del compositor, que va pasando por sus varias etapas de creación. Exploraremos varias propuestas para sintonizar el Perú en las próximas páginas.

[13] José Carlos Mariátegui, *Obras completas*, 20 tomos (Lima: Editorial Amauta, 1986-1988), v. X, pp. 51-52. En adelante todas las referencias a esta colección se abreviarán en "JCM" entre paréntesis dentro de nuestro texto.

3.1 *González Prada: soñador indigenista de la nación*

Manuel González Prada (1844-1918)[14] fue contemporáneo de Hostos y Martí, aunque parece que no le fue familiar la labor de ellos. En el caso del primero existe la posibilidad que don Manuel rechazó el análisis de un extranjero sobre el Perú[15]. Pese a su contemporaneidad hay una diferencia entre aquél y éstos. Si los dos antillanos son realistas y pragmáticos, el peruano será "un especulativo, un teórico, un soñador", apelativos que le asigna Riva-Agüero a base de su ensayo "Los partidos y la Unión Nacional"[16]. ¿De qué se hace ilusión González Prada? Cree en la posibilidad de eliminar la corrupción de la vida pública. En esto concurre perfectamente con Martí y Hostos, aunque también existen diferencias. Si ellos combaten el edificio colonial, la lucha de él será en contra del neocolonialismo. Es decir que si ellos se enfrentan al control directo que España ejerce sobre sus islas, el peruano resistirá el eco colonial que perdura en la sociedad. Si el pensamiento de ellos se funda en el krausismo y el liberalismo dieciochesco, el de González Prada parte de una síntesis de elementos románticos, civilistas, positivistas, nihilistas y anarquistas. Al madurar su pensamiento, dejaba atrás su civilismo y su romanticismo, y desarrollaba una proclividad acrática a través de una estética modernista[17]. Ahora el pregonero anarquista reemplaza al artista aristocrático.

---

14 Ya es hora de liberarnos de las vacilaciones en cuanto al nacimiento de González Prada. Sánchez ha evidenciado de forma concluyente que el escritor peruano nació en 1844, no 1848. Véase Luis Alberto Sánchez, *Mito y realidad de González Prada* (Lima: P.L. Villanueva, 1976), p. 10.

15 Los editores de las nuevas *Obras completas* que se editan en Puerto Rico comentan el silencio de autores como González Prada y Mariátegui sobre Hostos, que hizo tanto impacto cuando estuvo en Lima y que se ocupó de la problemática andina en varios artículos. Véase Eugenio María de Hostos, *Obras completas* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 1992), v. I, t. II, pp. 251-253, nota 137a. Véase asimismo, Thomas Ward, "Four Days in November: The Peruvian Experience of Eugenio María de Hostos". *Revista de Estudios Hispánicos* (Río Piedras) 28.1-2 (2001), pp. 89-104.

16 José de la Riva-Agüero, *Obras completas*, 19 tomos (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962-93), v. I, p. 240.

17 Son tres críticos que han documentado los pormenores de la evolución del pensamiento del pensador peruano. Yo he señalado unas pautas generales en mi tesis doctoral, *La evolución de la idea de transformación social en los ensayos de González Prada*, Diss. University of Connecticut, 1988. Hay dos más que son filológicos, basándose en la evidencia archival. Efraín Kristal documenta la subsistencia del civilismo a pesar de su evolución hacia el radicalismo en "Problemas filológicos e históricos en *Paginas libres* de González Prada", *Revista de Crítica Literaria latinoamericana* 23 (1986), pp. 141-150. Recientemente Isabelle Tauzin Castellanos ha destacado la radicalización que ocurre entre dos versiones de un importante ensayo en ""Propaganda y ataque". El programa político-literario de Manuel González Prada en dos palabras y un par de versiones", *Les écritures de l'engagement en Amérique latine*, eds. Yves Aguila & Isabelle Tauzin Castellanos, v. I (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002), pp. 109-134.

En las páginas que vienen a continuación esbozaremos el sistema ideológico que adelanta González Prada para corregir los males de la sociedad. En términos generales nos enfocaremos en tres temas principales, la educación, el rechazo del Estado y la superación de la nación. Para llegar al primero de estos temas, comenzaremos con la heterogeneidad del pueblo peruano y la actitud del Maestro ante la misma en su anhelo de buscar la justicia. Después pasaremos al tema de la enseñanza, dilucidando las contradicciones en sus propuestas, pese a su afán de crear unidad por el magisterio. Establecido este esquema estaremos listos para indagar en la noción de homogeneidad que daba forma al pensamiento de este demiurgo de la verdad.

Don Manuel quería corregir los problemas sociales en sus raíces. No por otra razón Isabelle Tauzin nota que desempeña "el papel de médico forense de la sociedad contemporánea"[18]. Típicamente, como todos sus coetáneos, su diagnóstico no veía en la heterogeneidad social un elemento positivo. Una propuesta de esa índole tendría que esperar a Arguedas. Según el ensayista modernista, el desmoronamiento nacional fue la causa principal de la humillante derrota peruana frente a Chile. Sus ideas tienen que verse en este contexto. Unas palabras de Javier Prado, decano de la Universidad de San Marcos en 1907, cuadran la problemática del Perú finisecular:

---

18 Tauzin Castellanos, *op. cit.*, p. 115.

...dadas las condiciones de nuestro medio físico, la heterogeneidad de nuestras razas, nuestra herencia y nuestros hábitos, sólo la educación podrá dar la unidad nacional y el progreso estable. Sin ella, jamás llegaremos a constituir una gran nación. Seremos un pueblo inquieto, dividido, impulsivo, débil, sometido a los azares y perturbaciones de una vida inestable...[19].

La discordia percibida por el decano estaba muy aparente en la sociedad peruana. Hasta la misma Lima comenzaba a mostrar ciertas características heterogéneas. Paul Gootenberg descubre que las primeras migraciones rurales a Lima acontecieron durante las décadas de 1860 y 1870[20], o sea, cuando el poeta comenzaba a escribir sus *Baladas peruanas*. González Prada percibía esta heterogeneidad que veía como una debilidad nacional. De hecho, como sugiere Bonilla, uno de los mensajes del iconoclasta fue la de mostrar "la profunda incapacidad de la clase dirigente para cohesionar efectivamente una nación y levantar un Estado efectivamente nacional"[21]. No estamos tan convencidos de que se preocupara tanto de los mecanismos del Estado, pero de la nación, del pueblo, sí y mucho.

Las construcciones de civilización y barbarie, las que Sarmiento hizo tan famosas, aparecen asimismo en la noción nacional de González Prada. Si bien en el argentino definen la dicotomía entre la ciudad y la pampa, en el peruano se emplearán de manera más comprometida. En cuanto al concepto de barbarie, aquél lo denuncia tal como la mayoría

[19] Javier Prado, *Memoria del Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos* (Lima, 1908), p. xxxiv; Citado en Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo: el proceso del pensamiento filosófico*, segunda edición, 2 tomos (Lima: Francisco Moncloa, 1967), t. I, p. 133.

[20] Paul Gootenberg, "Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions", *Latin American Research Review* 26.3 (1991), pp. 109-57; véase p. 151.

[21] Heraclio Bonilla, "Guano y crisis en el Perú del XIX", *Nueva historia general del Perú*, 4a. ed. (Lima: Mosca Azul Editores, 1985), p. 132.

de los sociólogos del siglo XIX. Burlándose de la sociología de éstos, González Prada resume su argumento: el individuo que carece de la piel blanca pertenece automáticamente a la incultura[22]. Probablemente está reflexionando sobre Pearson aquí. Para censurarlo con agudeza de expresión, invierte la noción sarmientina, aceptando el dualismo sólo para atacar el colonialismo: "Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización; donde se proclama ley social la *struggle for life*, reina la barbarie" (GP, III, 206). En esto se proclama en contra la darwinista ley del más fuerte, la que resulta no en la civilización sino en la barbarie. El salvajismo, entonces, no surge de la naturaleza ni de las distintas castas, se manifiesta con el comportamiento humano, egoísta, injusto y malévolo[23].

No se puede gobernar una comunidad fragmentada por la violencia, las armas y las pirámides raciales sino con una democracia que abrace el igualitarismo. El juicio de González Prada se encuentra lejos de su contemporáneo Riva-Agüero quien ve el establecimiento de una república como "irreparable yerro". Según él, para un Perú que tiene más raíces en Iberia que en el incanato una monarquía constitucional hubiera sido más adecuado[24]. González Prada, por su visión ilustrada, lamenta la falta de una democracia multiétnica en la que participan los indígenas, los negros, los criollos, los cholos, los mestizos y los zambos (G, III, 200). Aunque no llega a proponer un modelo heterogéneo, sí recomienda la paridad entre las diversas culturas. No era nada nuevo identificar la variedad cultural en el Perú. Uno de los primeros textos en reconocerla, aunque González Prada no parece haberlo conocido, fue la *Nueva crónica y buen gobierno* que Felipe Guaman Poma de Ayala mandó al rey Felipe II en 1615. Se lo descubrió en la Real Biblioteca de Copenhague en

[22] Manuel González Prada, *Obras*. 7 tomos (Lima: PetroPerú, Ediciones Copé, 1985-9), v. III, p. 196-197. En adelante todas las referencias a estos tomos se señalarán con "GP" entre paréntesis dentro de nuestro libro.

[23] Vimos una construcción parecida en Hostos.

[24] Riva-Agüero, *Obras completas*, v. I., p. 118-119.

no se dirige contra el mestizaje sino contra la falta de moral de llamada "gente decente"[61]. Se destaca que la ética no tiene nada que ver las personas de buena cepa. Los blancos operan por vanidad o por lucro. A la inversa, el asesinato que ocurre al final del relato es cometido por un pardo a causa de amor, una acción efectuada de acuerdo con un ideal.

A diferencia de esta acción comprometida, también presenciamos a pardos que no son tan idealizados, como la amiga de Cecilia que miente para lograr sus propios fines amorosos, actitud que asemeja a la de los criollos. La raza no tiene que ver en estos comportamientos. La novela de Valverde coincide con Martí, según quien, "la afinidad de los caracteres es más poderosa entre los hombres que la afinidad del color" (JM, II, 299). Cuando estos rasgos responden al arquetipo armónico, coinciden con las críticas sociales lanzadas por Villaverde y por las almas elevadas de la Avellaneda. Como ellos, Martí se pone categóricamente en contra del racismo, en contra de la segregación, anticipando por más de medio siglo la postura de Martín Lutero King.

El activista de los derechos civiles busca una nación donde se juzguen a sus individuos no por el color de su piel, sino por sus características[62]. Muy distinto de esta noción de raza es la determinista de Hurry Harry, personaje de Fenimore Cooper cuando cataloga a los personajes por su raza[63]. Y si la ideología de Martí llega a ser universal, no por esto dejará de tener significado local. El concepto de cubanidad que proclama supera toda diferenciación social: "En Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas. Hombre es más que blanco, más que mulato,

61 Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés* (México: Editorial Porrúa, 1973).
62 Martin Luther King, *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, ed. James M. Washington (San Francisco: Harper Collins, 1986), p. 219.
63 James Fenimore Cooper, *The Deerslayer* (New York: Signet Classic, 1963), p. 50.

más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro" (JM, II, 299). Es notable que pudo llegar a tal posición sólo unos 50 años después del novelista norteamericano, y a despecho de que durante aquella época se agitaba el llamado "peligro negro"[64]. Pese a la sociedad donde se crió, el revolucionario propone Cde acuerdo con su noción de la igualdad en la naturalezaC una comunidad en la que ninguna estirpe conserva privilegios más allá que los de los demás: "El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos" (JM, II, 298). Al hacer universal su teoría orgánica, supera en algo su nacionalismo romántico. Cumple con otro paso en la realización del modernismo cosmopolita[65].

El ensayista llega a tal conclusión en medio de una Latinoamérica que se jacta de numerosos tipos sociales, algunos muy generalizados:

> El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. (JM, VI, 20)

Al asignar características a las diversas castas, Martí, como Hostos, corre el riesgo de reforzar los estereotipos. Sería opresor que una raza definiera a otra. Pero, por otra parte, este autor reconoce la distinta realidad según los diversos tipos sociales. Su idea es que el indígena, el negro, el agricultor, todos tienen valores, frente a la artificialidad de la "civilización". Lo innovador de su ideología, como bien indica Ramos, es que Martí incluye "las culturas tradicionales, subalternas", en su

64 Vitier, *et al.*, *op. cit.*, p. 13
65 Un buen punto de partida para el modernismo con bibliografía es la recopilación de lúcidos ensayos críticos poco difundida de Richard A Cardwell y Bernard McGuirk, *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta, nuevas lecturas* (Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1993).

discurso[66]. Al inyectar el enfoque cultural en sus ensayos expande la noción que tenemos de la sociedad civil.

Por esto invoca la "nación natural", la cual será regida por leyes locales y lograda por la autocrítica. Se caracteriza por la armonía de los diversos estamentos. Es la única solución viable, la cual se ubica en la realidad. Es la que acepta la sociedad en todos sus componentes para engendrar una verdadera unidad dinámica. Lo interesante en Martí es cuando se compara sus nociones raciales con las de Hostos. Resalta a la vista, no obstante la adhesión de los dos a una construcción igualitaria de la sociedad, que el cubano no aboga por una política de mestizaje como el borinqueño. Se trata entonces de una diferencia fundamental a sus respetivas doctrinas sin dejar de ser éstas progresistas.

En conclusión, la naturaleza se diviniza y se politiza en los dos pensadores caribeños. Hostos, aun con su adhesión a historiadores angloamericanos como Prescott e Irving, supera a la noción jerárquica de la naturaleza. Mantiene que todos los seres son iguales cuando estén en estado natural, una idea que quizá saca de Erasmo[67]. Se aparta de esta manera del *Facundo*. La acogida del salvaje noble, resultado de una lectura de Colón, sirve de modelo para considerar al jíbaro, un ente noble de ánima, como el cimento tradicional de la confederación antillana. Por su parte, Martí, sin desdeñar a los países ultramarinos, ve la construcción de un régimen que concuerde con la realidad local como un proyecto valeroso. Pero solo hasta que pierde su paciencia con Europa, expirando en el campo de batalla frente a las tropas españolas. Urge reconocerlo: José Martí muere por su ideal del Estado natural, convirtiéndose en mártir para la causa de la determinación regional.

---

66 Ramos, *op. cit.*, p. 238.

67 Exploro este aspecto del pensamiento erasmista en relación con Tomás Moro y con Bartolomé de las Casas. Consúltese Thomas Ward, "Toward a Concept of Unnatural Slavery during the Renaissance: A Review of Primary and Secondary Sources", *Revista Interamericana de Bibliografía* 42.2 (1992): 259-279; sobre Erasmo véase específicamente pp. 268-269.

CAPITULO III

LA NACIÓN PERUANA COMO POLIFONÍA

–Ay, hijito, si te cuento, es una historia de nunca acabar. Antes Lima era de los blancos y la sierra era de los indios y todos vivíamos felices y contentos. Ahora se ha hecho una mescolanza espantosa y los serranos siguen llegando en manada y yo no sé adónde vamos a ir a parar.

Jaime Bayly, *Los últimos días de "La Prensa"*, 1996

Si lo criollo se destaca en el Río de la Plata y lo multicultural se da por hecho en el Caribe, en los Andes lo indígena es el trasfondo eterno para el discurso nacional. Esto no implica que todos los peruanos acuden al debate con el mismo aporte discursivo. De hecho hay una argumentación hispanista que guarda mucho en común con el panlatinismo del uruguayo Rodó. Desde tal perspectiva, ganó su notoriedad José de la Riva-Agüero, el patrocinador de la Pontifica Universidad Católica del Perú. Aunque aludiremos a tales hilos ideológicos, por limitaciones de espacio, vamos a echar un vistazo a cuatro escritores catalogados como indigenistas[1]. Curiosamente, ellos no son indígenas y tampoco llegan a defender la cultura contemporánea de la sierra sino que se distinguen por sus idiosincrasias personales.

---

[1] Hay una miríada de obras que se ocupan del indigenismo, algunas de ellas son Wilfredo Kapsoli, *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena* (Cusco: Centro de

El primero (González Prada), no obstante su defensa del indio y su rechazo de lo criollo, abogó por una cultura cosmopolita, más europea que americana. La segunda (Matto de Turner), también concebida como indigenista, no condenaba el concepto sarmientino de civilización y barbarie, mientras que, a la inversa, predicó una especie de hibridez cultural. Ella, además, tenía interés en la mujer, especialmente en una sociedad heterogénea. El tercero (Mariátegui) se fijó en el período prehispánico de la civilización andina, pero pasó por alto al indio contemporáneo porque no veía en la cultura una forma de mejorar la sociedad. Argüiría que todo progreso resulta de la acción económica. El último (Arguedas) se encontraba más cerca de la cultura andina (convivía con indígenas y compartía su cosmovisión)[2], aunque veía el futuro de los autóctonos en el mestizaje, para que participaran en la economía del país. Antes de meternos de lleno en esta tetralogía de agitadores, sería prudente establecer un marco social para su pensamiento.

Comencemos con la época antes de la llegada de Francisco Pizarro a los Andes cuando la economía del Tahuantinsuyo[3] se basó en la idea

Estudios "Bartolomé de las Casas", 1980); José Deustua & José Luis Rénique, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931* (Cusco: Centro de Estudios "Bartolomé de las Casas", 1983); Roger Zapata, "Tres momentos del indigenismo en el Perú: De Clorinda Matto de Turner a Sendero Luminoso", *Actes du Colloque de Montreal 1992, El indio, nacimiento y evolucion de una instancia discursiva. Montpellier*, ed. Cros-Edmond (Université Paul Valery, 1994), pp. 73-89; René Prieto, "The Literature of Indigenismo", *The Cambridge History of Latin American Literature*, 3 vols., vol. 2: *The Twentieth Century*, ed. Roberto González Echevarria & Enrique Pupo-Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 138, 63; Blas Puente-Baldocea, "The Indigenous and Neo-Indigenous Literature of Perú", *Latin America: An Interdisciplinary Approach*, eds. Julio López-Arias & Gladys M. Varona-Lacy (New York: Peter Lang, 1999). Para la literatura peruana en general, utilísima es la guía bibliográfica de Miguel Ángel Rodríguez Rea, *El Perú en su literatura* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992).

2 Matto también convivía con quechuahablantes, pero no comía con ellos en la misma cocina todos los días. A pesar que Matto y Arguedas igualmente hablaban quechua, sus visiones de las cosas divergían.

3 Al emplear esta expresión no puedo dejar de pensar en el bello poema de Ernesto Cardenal, el que la usa como título. Ernesto Cardenal, "La economía de

de reciprocidad. Una cultura tras otra se integraba al imperio al recibir regalos, con la expectativa de enviar tributo a su vez a Cuzco[4]. La alternativa habría sido la guerra, que se evitaba cuando fuera posible. Las culturas regionales, sea de la sierra o de la costa, a pesar de ser únicas, desarrollaron lazos comunes. Por consiguiente, funcionó un complejo interandino de larga extensión.

A partir de la conquista, el sistema de reciprocidad, se reprimió. Con el mercantilismo que impuso el gobierno transatlántico, las distintas regiones tenían que hacer el trueque directamente con la metrópoli. Les fue imposibilitado mantener comercio con los otros distritos del virreinato. Tales condiciones dejaron que las varias regiones se desarrollaran aisladamente. Esta realidad de comarcas inconexas impactaría gravemente cuando llegara la época de establecer naciones soberanas.

Uno de los fenómenos más particulares de la independencia novomundista es el que nota Da Cunha-Giabbai, "la formación de las naciones de América Latina coincidió, al menos aparentemente, con el origen político de los estados"[5]. "Aparentemente" es la palabra clave aquí. En cuanto al Perú, ya establecida el Estado republicano, sin recursos y tradiciones, tenía que enfrentarse con una realidad grave. Bonilla aclara cómo el país sufría de "la inexistencia de mercados nacionales" así como "la ausencia de rutas de transporte". Tales condiciones favorecieron aún más "el aislamiento recíproco entre regiones"[6]. Por razones monetarias, entonces, la joven nación comenzó a aglutinarse. El tributo exigido por

Tahuantinsuyo", *Antología general de la poesía nicaragüense*, ed. Jorge Eduardo Arellano (Managua: Ediciones Distribuidora Cultural, 1984), pp. 455-461.

4 María Rostworowski de Diez Canseco, *Historia del Tahuantinsuyo*, 4a. ed. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992), p. 65 y ss.

5 Gloria da Cunha-Giabbai, *Mario Benedetti y la nación posible* (Alicante: Universidad de Alicante, 2001), p. 31.

6 Heraclio Bonilla, "Etnía, religión y la cuestión nacional en el área andina", en *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*, trad. Ana Freyre de Zavala (México: Instituto Indigenista Interamericano - Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 1988), p. 94.

1908, diez años antes de morir el maestro. En dicha "carta" el cronista habla de los "indios, negros y españoles cristianos, turcos, judíos, [y] moros"[25]. Trescientos años después el mundo étnico se constituía con la misma diversidad. Jorge Basadre explica el contraste:

> De un lado, una cuantas calles con gas, ferrocarril y miles de ciudadanos; y de otro, cientos de miles diseminados arando la vega, escardando la huerta, empujando el ganado en la dehesa. Sólo para los primeros existieron los códigos, el Parlamento, la prensa, las escuelas. El sentir y el pensar de los otros no se articularon con el sentir y el pensar nacionales[26].

Aunque González Prada no comenta la heterogeneidad indígena (es decir, las diversas etnias nacionales), sí reconoce en el Perú una falta de acuerdo entre blancos, indígenas, negros y orientales. El factor más vergonzoso para él es la condición legal del habitante original del Perú, y acaso el más aislado: "no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley" (GP, III, 204). González Prada llama la atención al problema político, social y económico de un sector que debe ser integrado a la nación, pero que, sin embargo, permanece al margen de la sociedad. Esboza de esta manera un indigenismo que ataca directamente la hegemonía oligárquica, aunque sin superarla. Su postura es un paso adelante, sin llegar a una actitud de armonía cultural. Cornejo Polar recalca la paradoja en esta especie de actitud social: el indígena se beneficia de la transformación del país, sin fomentarla[27]. Este tipo de utopía todavía opera bajo lo que Raúl Bueno ha descrito como "un modelo radial y radiante de la cultura,

[25] Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, 3 tomos (Madrid: Historia 16, 1987), t. III, p. 1045.

[26] Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad*, 2a. ed. (Lima: Banco Internacional del Perú, 1978), p. 119.

[27] Antonio Cornejo Polar, "*Aves sin nido* como alegoría nacional", prólogo a *Aves sin nido* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994), p. xi.

cuyo proyecto básico era la progresiva occidentalización de las naciones"[28]. Respecto a González Prada, no obstante, es demasiado pedir que un aristócrata se libere completamente de los perjuicios culturales para luego penetrar objetivamente la mentalidad del autóctono. Él no más representa un paso. Abre camino para Mariátegui quien llevará el proceso adelante, conversando con indígenas e indigenistas, tratando de incorporar sus ideas en sus escritos para que luego Arguedas reproduzca la mente andina en el contexto heterogéneo.

Con su propuesta de superar el aislamiento autóctono, idea extraordinaria para la época, González Prada supera sus raíces de alta alcurnia, sus vínculos civilistas, y la "justicia" de todos los liberales y librepensadores que le antecedían. La vergüenza que siente frente a la historia peruana le hace reaccionar de una manera excesiva. Llega al filo de la paradoja que comenta Cornejo Polar. No simplemente propone incluir a los quechuaparlantes, sino que niega inversamente la nacionalidad a la cultura criolla: "la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera" (GP, I, 89). Al plantear esta innovación nuestro escritor no llega a lo igualitario. Este tipo de "justicia", si fuera factible, excluiría a la otra mitad del país, la criolla y la mestiza, sector que vapulea (GP, III, 200). González Prada confecciona el indigenismo más radical que se haya visto en el Perú; esto sin llegar al extremo de Ernst Wilhelm Middendorf (1830-1908) que quería "restaurar el Imperio de los Incas" (GP, III, 209). A estas alturas, habrá que considerar que la "justicia" para unos y no para otros no constituye justicia. Es una actitud de pudicicia frente a la gran falta de respeto para la dignidad humana que se torna en una reacción extrema y violenta. Por paradójica que parezca esta intervención de González Prada, el esfuerzo más mesurado de Arguedas y sus sucesores no habría

[28] Raúl Bueno, "Heterogeneidad migrante y crisis del modelo radial de cultura", *Indigenismo hacia el fin del milenio*, ed. Mabel Moraña (Pittsburgh: Biblioteca de América [IILI], 1998), p. 255.

sido posible sin su temprana articulación. Su afán de invertir el péndulo, para decirlo de una manera, abre una nueva tendencia en la historia intelectual.

Opina que tras siglos de opresión, la cultura indígena ha perdido su estilo noble de vida. Es sólo un "remedo de una grandeza pasada" (GP, III, 209). En otras ocasiones comenta la melancolía andina, resultado de una depresión colectiva en una gente colonizada. No, el Perú no estaba listo para propuestas basadas en el centralismo del quechua o del mestizo. Hace falta vivir migraciones crecientes, harto más mestizaje para arrimarse a la cultura profunda. Habría que esperar hasta Arguedas para recomendaciones de tal índole. Mientras tanto el ácrata se limita a denunciar el trato injusto entre "señores y siervos" (GP, III, 208). Sólo reconocerlo representaba un avance sustancial en el devenir del pensamiento. Sobre todo cuando González Prada explica la estratificación en términos sociales y económicos repudia toda la teoría racialista que estaba en boga durante aquel entonces. En fin surge el realismo en González Prada cuando no ve en el hacendado un hombre capaz de misericordia, de caridad, de magnanimidad. Debido a estas condiciones, existe una sola solución: "A la violencia [el indio] respondería con la violencia, escarmentado al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga" (GP, III, 209). Su visión de la nación es revolucionaria. Hay riqueza para todos y es necesario redistribuirla. Su propuesta es anarquista, en contra de toda autoridad, tanto la financiera como la política.

3.1.1 *La educación homogenizadora*

Quizá González Prada sea uno de los escritores que mejor represente la modernidad. Entre todos los elementos que la caracteriza se presenta, como nos recuerda Bueno, la enseñanza occidental[29]. En las próximas

[29] Raúl Bueno, *op. cit.*, p. 257.

líneas veremos el concepto moderno que tiene González Prada de la misión de la docencia. En un país como el Perú, ésta comprende la unidad nacional lograda con la justicia lo que implica resolver los problemas de formación con la acción económica.

El Maestro es un gran proponente de la enseñanza en su misión justiciera. De acuerdo con Rodríguez Chávez, González Prada concluye que el Estado fracasó en no darse cuenta que la educación es un derecho para todos y "un canal de promoción hacia el desarrollo nacional"[30]. Es loable tal conclusión pero, como es de esperar, el ensayista no la lleva un paso más, penetrando en la mente indígena (lo moderno lo impide). Supone que si los gobiernos construyen muchas escuelas bien equipadas, si emplean maestros competentes y de buenos sueldos, los padres de familia se apurarán en mandar sus hijos a las escuelas (GP, III, 205). No se da cuenta que, para el indio, ir a un colegio de "gente decente" implica anular su propia cultura. Rigoberta Menchú y José María Arguedas igualmente consideran el fenómeno (véase más adelante).

Donde González Prada no supera la ideología civilista y liberal es en su noción de la educación. De acuerdo con la lógica civilista[31], siempre busca la mejora de los indígenas por la lupa de la formación europea. Es un defecto romántico parecido que define el ideario de Fenimore Cooper cuando afirma que las clases educadas son más adecuadas que las masas para guiar el Estado[32]. Pero el horizonte de González Prada no es tan estrecho como el de Cooper. Aun con su paternalismo liberal, el rebelde va mucho más allá que sus antecesores y contemporáneos pregonado un levantamiento armado de los indígenas. Esta actitud

[30] Iván Rodríguez Chávez, *Manuel González Prada en el debate de la educación nacional* (Lima: Universidad Particular Inca Garcilaso de la Vega, 1977), p. 36.

[31] Por ejemplo ver Tomás Dávila, "Instrucción primaria", *Revista de Lima* (1860), v. I, pp. 588-596.

[32] James Fenimore Cooper, *The American Democrat* or *Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America* (New York: Vintage Books, 1956), p. 50.

representa una paradoja: ¿una lucha revolucionaria después de la cual los autóctonos mandarán su prole a escuela criolla?

No obstante esta inconsistencia, la educación es un ideal que constituye un elemento de varios en su programa social. La enseñanza tiene que comenzar con un programa de alfabetización. En esto anticipa a Fidel Castro en Cuba y a los sandinistas en Nicaragua. Asevera en el famoso "Discurso en el Politeama", "Enseñadle a leer y escribir y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no la dignidad del hombre" (GP, I, 89). ¿Pero qué modelo instructivo propone el tímido orador aquí? ¿El quechuaparlante tiene que olvidar su idioma? ¿En qué lengua van a dar las clases? González Prada no piensa en escuelas quechuafónicas por lo que su noción pedagógica es paternalista y por ende, hegemónica. A lo mejor por esta razón Arguedas no lo citaría. Él es un tipo de pensador que describe Da Cunha-Giabbai: borra el pasado impuesto por el colonialismo con la importación de tradiciones "transplantadas de otros suelos"[33]. Dicho esto, habrá que concluir que la reflexión de González Prada se matiza con el eurocentrismo, sin olvidar que, pese a sus limitaciones, su indigenismo, con el de Matto de Turner, representa el más avanzado del momento.

Aunque defiende un concepto eurocéntrico de adiestramiento, es un prejuicio que aprendió en su niñez. No sospecha que haya modelos no europeos de pedagogía. Desea crear una nación como la de Francia, donde todos se jactan de los mismos derechos, bajo las mismas condiciones sociales. Con todo, aunque su propuesta se nutre de la hegemonía cultural europea (antihispánica), se acerca a una conciencia revolucionara buscando un Estado poscolonial, condición todavía esquiva. Es otra de las frecuentes contradicciones en su obra, a las cuales, hemos aludido en otro lugar[34].

---

33 Da Cunha-Giabbai, *op. cit.*, p. 31.
34 Thomas Ward, "Manuel González Prada", *Inti: Revista de Literatura Hispánica* 28 (1988), pp. 209-221, esp. p. 209.

El idealismo de González Prada respondía muy poco a las economías locales, especialmente las de los gamonales. Durante el momento que llamamos *fin de siècle*, las haciendas todavía presentaban resistencia frente a esfuerzos patrióticos. El gobierno central dependía de los jefes locales para controlar a las muchedumbres. La "nación" se dividía por clase, raza, lengua, geografía, partido político, y entre poblaciones urbanas y rurales. Por estas escisiones (sin decir nada de la intervención británica), el Perú sufrió tan desventurada suerte en la guerra de 1879-1883. Sin embargo, con el crecimiento de Lima, ya en albores del siglo XX, surgieron los movimientos anarquistas Clos cuales, con González Prada, dieron a luz los periódicos ácratas como *La Protesta* (1911-1926). Estas publicaciones guiaban al nuevo proletariado hacia una meta común, la igualdad de todos. En esto se comienza a conformar en serio una identidad nacional que abarcara a muchos, si no a todos los grupos[35]. Esta dinámica se lleva a cabo a raíz de la previa tendencia revanchista, encabezada por escritores como González Prada y Matto de Turner[36], quienes fomentaban el chauvinismo frente a las pérdidas peruanas en la Guerra del Pacífico. Tales orígenes del movimiento encabezado por el Maestro tienen sentido subrayando que el Perú perdió la guerra a causa del temor de la clase adinerada frente a la proletaria y campesina, (más que a los "enemigos" chilenos! Su revanchismo entonces no es patriotería, representa una protesta contra los ricos hacendados.

Si existen millones "fuera de la ley", si hay brecha de clases, es imposible que el Perú cumpla con una base fundamental del anarquismo.

---

35 Peter F. Klarén, "The Origins of Modern Peru, 1880-1930", *The Cambridge History of Latin America*, vol. 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 612-616.
36 Las actitudes antichilenas se remontan al período antebélico. Ya en la época de la *Revista de Lima*, Luis José Carrasco escribe un ensayo en contra de las costumbres chilenas. Carrasco respondía a un artículo anti-Perú publicado en la *Revista del Pacífico*. Véase Luis José Carrasco, "Viaje mental: Historia contemporánea de sucesos, mentiras, hombres y animales célebres de Chile", *Revista de Lima* 3 (1861), pp. 352-363, 388-400, 435-444; Véase dentro de la misma tradición, Maro, "Costumbres chilenas", *Revista de Lima* 3 (1861), pp. 8-14.

De acuerdo con Bakunin, la nación tendría que ser una federación de provincias autónomas[37]. Para llegar a confederarlas, primero es indispensable forjar conciencia provincial, y luego sintetizar las necesidades de las mismas en la idea de patria. En el Perú cada región es diferente. En algunas hablan quechua, otras aimará, otras lenguas amazónicas o combinaciones de ellas; todas con diferentes porcentajes de asimilación del idioma español. Frente a tal diversidad cultural, González Prada esgrime sus argumentos contra los dogmas que sostienen "diferencias de raza" (GP, III, 277). Propuestas que deben llamarse *racialistas*, basadas en la raza[38] pero no siempre en el racismo, tan común durante aquellos tiempos, eran para él inmorales, antinacionales y xenófobas. En esto, a pesar de su ideología aristocrática acerca de la enseñanza, comienza a fermentar una perspectiva de sesgo poscolonial percibiendo tanto las semejanzas entre las castas como la necesidad de nivelarlas.

Las teorías racialistas surgen con el génesis de las nuevas naciones, cuajadas en formas delimitadas por los antiguos poderes imperialistas, habitadas por diversas castas unidas por la esclavitud, la apropiación terrenal, la opresión religiosa, y la sencilla codicia. Todo aquello fomentó varias hipótesis para explicar la heterogeneidad. El racismo frente a indígenas y pardos, y el culturalismo (a saber, peninsulares frente a criollos), y la negación de las realidades locales impedían la formulación del proyecto nacional. Si antes Madrid dominaba a Lima, ahora Lima controla a la sierra. Si Martí propuso la unidad a través de la extirpación del racismo, González Prada pretende lograrla por medio de la libertad pecuniaria, relegando la manía racial a una categoría secundaria. Lo que

---

37 Mikhail Aleksandrovich Bakunin, *Bakunin on Anarchism*, ed. Sam Dolgoff (Montréal: Black Rose Books, 1980), p. 85.

38 Se ha probado que la noción de raza es artificial y que no se basa en la biología. Natalie Angier, "Do Races Differ? Not Really, Genes Show", *New York Times* (Tuesday, August 22, 2000), pp. D1, D6. Para ver el problema en el contexto latinoamericano, es utilísimo el número especial de *NACLA* 34.6 (2001) dedicado a "The Social Origins of Race".

interesa es que todos los estratos se liberan a la vez, a detrimento de ninguna (GP, III, 232).

Con respecto al indígena, no tiene concepto nacional en su sentido occidental. Desde tiempos inmemoriales lo que tiene es una conciencia de prosapia. Era primordial en los mecanismos de sucesión de los incas. Ya investigamos el mercantilismo colonial y su impacto en la realidad local (véase el principio de capítulo 3). González Prada distingue el problema y ofrece una solución:

> El indio no reconoce patria, porque no tiene propiedad. La verdadera patria del hombre es la choza que habita, el terreno que siembra, el río donde abreva su ganado y la loma donde lo lleva el pasto. (GP, 2: 236)

Otra vez, no considera el elemento étnico en la noción indígena. Su antirracismo virulento le impide considerar actitudes étnicas. Comprende que la visión del autóctono se reduce a lo local, que no viene bien con la finalidad de una "nación peruana". Ve la virtud de incluir a los indígenas en la "nación", aunque en ningún momento inclina a admitir a los quechuaparlantes como quechuaparlantes. Su propuesta es otra.

Para ser nación hay que aceptar la libertad fiscal y política del pueblo. Ya en su vejez González Prada asevera lo siguiente: "Si el Perú blasona de constituir nación, debe manifestar dónde se hallan los ciudadanos –los elementos esenciales de toda nacionalidad–. Ciudadano quiere decir hombre libre" (GP, II, 457). Su prédica se dirige a favor de todos incluyendo a los indígenas, los obreros, los campesinos y las mujeres. En esta reconstrucción casi krausista de la sociedad, la única manera de lograr la libertad es a través del magisterio promoviendo la armonía de todos y para todos.

Un concepto organicista de la sociedad es bello ya que todos se integrarían bajo pautas de reciprocidad. Una propuesta de tal índole

tiene que ser especulativa en una civilización definida por el capitalismo y su pulsión individualista. Una sociedad estructurada así no puede ponerse de acuerdo tan fácilmente. En el Perú no sólo existen escalones económicos, sino también culturales (criollos, cholos, indígenas, chinos y negros) y biológicos (hombres y mujeres). Proponer un modelo para organizar una colmena tan compleja y variada podría ser paternalista. Sin embargo, una actitud autoritaria y protectora es un elemento de la modernidad, "Yo soy bueno y te voy a ayudar". Es una actitud benévola, pero sigue siendo paternalista. Y no faltan los que lo usarían como camuflaje para fines no tan diestros.

Con cien años para contemplar las cosas después de don Manuel, bajo las influencias de teorías como la heterogeneidad y del multiculturalismo, nos parece repugnante hablar en nombre de todos, aun cuando lo ideal sería el de crear mecanismos legales y nacionales en que todos gozarían de la igualdad. Debido a su paternalismo, González Prada no llega a comprender la posibilidad de una comunidad pluricultural. Como en Sarmiento, la cultura tiene una sola voz en González Prada. Si bien en los dos lo cultural ya está predeterminado, en el peruano, paradójicamente, su rebelión de las multitudes desobstruiría espacios para otras nuevas voces, las que representan una población de facetas múltiples. Es un proyecto para el porvenir. A pesar de abrir terreno pluricultural por el vuelco que concibe, el deseo de una heterogeneidad nunca tendrá cabida en la cabeza de González Prada porque implicarían el fragmentarse de la nación. Con el fin de lograr su meta, como Bolívar, Cooper, Sarmiento, Hostos y Martí, el ideólogo propugna la educación, aunque ésta no sería la única solución, debido a que los problemas sociales, más que pedagógicos, son económicos (GP, III, 209). Al hacer hincapié en las raíces pecuniarias de la cuestión social, casi deduce la relación inversa entre la cultura y la acción financiera. Reconoce que la enseñanza es quimérica con las tácticas fiscales que seguían en vigencia en el Perú, éstas impidiendo el adiestramiento del indígena. Por poco llegaría a comprender que el sansimonismo no sólo va en contra de la enseñanza sino también en contra de la cultura.

No obstante que recomiende la instrucción para todos, debido a que no define el contenido de ella (por enfocarse más en la opresión monetaria), González Prada asienta la posibilidad de la popularización de la docencia. La prueba de que hay balbuceos de lo poscolonial en sus conjeturas pedagógicas se verifica en la fundación póstuma de las Universidades Populares González Prada. En fin los horizontes cosmopolitas, las propuestas anarquistas e igualitarias, y la defensa del chino y del indígena, hacen del "maestro" un precursor a la heterogeneidad, quiéralo él o no.

3.1.2 *En contra del Estado*

Es conveniente notar que la nación no es sinónima con el Estado. De hecho más de las veces, por intereses egoístas y por el neocolonialismo, la administración política no coincide con la nación por lo que González Prada afirmó una vez que el gobierno en el Perú "se reduce a una gran mentira" (GP, III, 204). El engaño sucede cuando la propaganda del Estado supone que es por y para el pueblo siendo la realidad otra. Rara vez el Poder respeta la naturaleza de la nación. Conforme a el ensayista pugnaz, este problema está bastante obvio: "la máquina gubernamental no funciona en beneficio de las naciones, sino en provecho de las banderías dominantes" (GP, III, 56). Las "banderías" representan partidos políticos que sólo se preocupan por la preservación de sus privilegios, no por los verdaderos obstáculos sociales. González Prada llegó a tal actitud a causa de la corrupción que presenció en el Perú, desde su propio partido la Unión Nacional, hasta todos los vergonzosos acontecimientos nacionales que vio a lo largo de su existencia en la tierra. Esta distinción Estado-nación ayuda a destacar la necesidad de reformar la naturaleza del aparato administrativo. Lo nacional sitúa al pueblo antes del gobierno, que frecuentemente lo oprime. De ahí es lógico que González Prada proclame lo inevitable de la revolución: "no se niega a las naciones el derecho de insurrección para derrocar a sus malos gobiernos…" (GP, III, 58). La rebelión en contra del Estado constituye una defensa del pueblo, lo que Martí había llamado la "nación natural".

3.1.3 *Más allá de la nación*

Rechazado el Estado, no queda muy lejos superar el nacionalismo político. En el caso de González Prada, le tardó una década de vida intelectual. Ya anotamos que su pensamiento va modificándose. De joven, a raíz de la catástrofe de la Guerra del Pacífico, su actitud frente a Chile es sumamente chauvinista, revanchista según algunos[39]. Dentro de diez años, supera esta postura, necesaria que fueen su momento. Ahora su ideal no es local ni nacional, es mundial, derivado de su cosmopolitismo. Su lógica es básica. Cuando leemos un periódico de otro país, nos hacemos más cosmopolitas. Dejamos "de ser los egoístas vecinos de una ciudad para convertirnos en los generosos habitantes del Universo" (GP, III, 92). Este atributo es fundamental para su modernismo. Es un paso sustancial sobre el romanticismo nacionalista. De acuerdo con Gadamer, al superar la barrera entre dos culturas, logramos una universalidad que vence tanto nuestra particularidad como la del otro[40]. De este modo se forjan asociaciones internacionales. La tarea del periodismo, pues, no es nada menos que la de forjar "la conciencia de la humanidad" (GP, III, 92). De la noción de "conciencia" se informa su noción del escritor:

> Al poeta de una nación civilizada le cumple sustituir la patria de los montes, de los campos y de los ríos con la patria de las ideas y de los sentimientos: proclamar que nuestros verdaderos hermanos no están en los individuos que tienen nuestra misma nacionalidad, sino en todos los hombres que batallan por la verdad y la justicia (GP, I, 341).

39 Por ejemplo, Hugo García Salvattecci, *El pensamiento de González Prada* (Lima: Editorial Arica, s/f), pp. 234-243. Sería interesante investigar el revanchismo del Maestro en su contexto histórico social: la alianza entre ciertos hacendados peruanos y el ejército chileno.

40 Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2a. ed., tr., Joel Weinsheimer Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 305.

No por otro motivo Mariátegui llama a González Prada "cosmopolita", su segunda etapa en la historia literaria peruana[41]. El modernista pertenece a una tradición civilista de cosmopolitismo comercial que se jacta de varios escritores como Pardo, Lavalle y Ulloa. Supera esta tradición cuando sus fines dejan de ser económicos. Tal actitud posterior es concomitante con la acracia, cuando propone una revolución mundial.

La nación no debe ser la ambición más trascendente. González Prada propone superar el patriotismo étnico en beneficio de la humanidad: "Quien habla de sí mismo, de su familia o de su nación, merece un auditorio reducido; pero quien habla en nombre de la Humanidad tiene derecho a ser escuchado por todos los hombres" (GP, I, 339)[42]. Con afirmaciones de tal índole se comprueba el por qué González Prada no pudo haber sido quechuacéntrico. No pronuncia a favor de ninguna etnia sino de las masas. Pronuncia en contra del caudillismo y de la corrupción. Expande su interés a la humanidad global. Va en pos de un ideal en el que la reciedumbre de la humanidad puede resistir la opresión de los diversos Estados y sus aliados transnacionales. Es prudente recordar lo que hizo el ensayista durante su vida. Él mismo borraba las fronteras culturales, leyendo en dos o tres idiomas, traduciendo de ellos e integrando sus ideas y formas al castellano. Se casó con una francesa. Tenía amigos "indios" en Mala, aunque nunca aprendió el quechua. No es al azar que González Prada censura "el exagerado amor a la patria" (GP, I, 339). Basándose en el anarquismo global y en la filología, se recalca en que lo

41 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la literatura peruana* (México: Era, Serie Popular, 1979), pp. 213, 228. En adelante todas las referencias a los *7 ensayos* se indicarán con "*SE*" entre paréntesis en nuestro texto.

42 En otro lugar he argüido que actitudes como ésta parten del renanismo en González Prada. Específicamente se basan en el estudio filológico del Evangelio elaborando una especia de mesianismo anarquista que guarda muchas semejanzas con el mesianismo de Jesucristo. Para el interesado, puede consultarse Thomas Ward, *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada* (Lima: Editorial Horizonte/Universidad Ricardo Palma, 2001).

fundamental no yace en la nación sino en la humanidad. Concebido de esta manera, comprende la república no como una superficie circunscrita por la geografía, sino como una entidad definida por la fraternidad de "los que piensan como nosotros" (GP, III, 61). Es una "gran patria de los afectos y de las ideas" (GP, III, 61). Todo se basa en los "hermanos" que blasonan de la igualdad entre razas, clases y géneros.

Por un lado, al pronunciar en nombre de todas las culturas surge un rasgo del pensamiento "moderno" que posteriormente parecería paternalista. Por otro, González Prada supera la concepción étnica de la nación, como la que describe Smith[43]. Pero en esto tampoco estamos hablando de un modelo occidental de la nación, aun el en que "todos" participen. González Prada ni se somete a lo que Hobsbawm cataloga como la nación moderna desvinculada de nociones tales como la raza[44]. Va más allá que los intereses locales, regionales, o nacionales. Estamos frente a una actitud acrática. El anarquista despiadado busca la libertad de todos, no importan sus antecedentes. Anuncia "la solidaridad de los proletarios, sin distinción de razas ni de nacionalidades" (GP, III, 58). Es una lucha anarquista de clases, más allá que lo étnico.

Si por poscolonialismo entendemos la superación de las jerarquías sociales, las puntualizaciones de González Prada, las cuales todavía se laten con tendencias modernas, no se pueden describir con esta etiqueta[45]. Quizás en esto se asemeja a Sarmiento. En su ensayo "Nuestros indios"[46]

---

43 Anthony D. Smith. *National Identity*. Second edition (Reno: University of Nevada Press, 1991), p. 11.

44 J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Second edition (Cambridge: University of Cambridge Press, 1992), pp. 14-45.

45 J. Jorge Klor de Alva rechaza el uso del termino "poscolonial" para describir a Latinoamérica ya que todavía permanecen las jerarquías coloniales. Véase su artículo "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", *Colonial Latin American Review* 1.1-2 (1992), pp. 3-23.

46 Varias antologías erróneamente lo titulan "La educación del indio".

revela que no acepta la autoridad de la cultura indígena como cultura. El aborigen tiene que aprender del europeo: "Siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente de español" (GP, III, 206-7). Esta actitud fue una respuesta a las polémicas racistas de su tiempo, pero como resabio civilista podría caracterizarse como benevolencia paternal. El pensador busca la liberación económica a través de la formación europeizada. De ahí, defiende el derecho de educación para el indígena aunque sin alcanzar una verdadera perspectiva multicultural al negarle al subalterno su propia cultura. Hasta cierto punto es paternalismo a lo Sarmiento porque acepta la cultura transatlántica como superior. En cambio, por otra parte, anticipa a Arguedas (véase más adelante) porque al recomendar armar al quechuahablante[47], comienza a aceptar la síntesis de dos culturas, inevitable con tal de que suceda una revolución.

En esto, a pesar de su período revanchista frente a Chile, don Manuel supera el patriotismo, llegando a lo universal, superando la fase de construir naciones, tan común en el pensamiento decimonónico[48]. Antes del auge de la radio, propone que la prensa tiene como tarea la de estimular la conciencia cosmopolita. Su fe en la ciencia, aun desde su perspectiva industrialista, abre camino para la posterior época servicial, dónde se borran las fronteras para el intercambio internacional de productos, cultura y tecnología.

---

47 "Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición" (GP, III: 209).

48 Quien mejor ha investigado la construcción de las naciones desde la perspectiva literaria en Latinoamérica es Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1991).

3.2 *Clorinda Matto y sus ideologías nacionales*[49]

Clorinda Matto de Turner (Perú/Argentina: 1852-1909) conoció a González Prada en las tertulias del Círculo Literario en Lima. Todos los literatos del Círculo promovieron una literatura comprometida en la que criticaron el egoísmo político y las injusticias sociales. De este modo se distinguieron de Club Literario, asociación a la cual pertenecía Ricardo Palma. Como sus colegas del Círculo, Clorinda Matto observó y luego comentó la realidad con meticulosidad. Este interés por lo social no impidió que a la cuzqueña le agradara el mundo de los libros. Como González Prada, ella fue lectora voraz de obras literarias y culturales. Los dos, en el sentido más fundamental, compartieron una pronunciada bibliofilia aunque Matto tuvo preferencia por los libros peruanos, más que por los franceses, alemanes e italianos que predominaron en la biblioteca del autor de *Pájinas libres*. Además, Matto mostró una predilección por los textos escritos bajo el coloniaje, un interés que para nada coincide con el del "maestro". Dos de los autores barrocos que estudió fueron el Inca Garcilaso de la Vega y Juan de Espinosa Medrano. En las páginas que vienen a continuación, señalaremos algunas maneras en las que ella apropió aspectos de las estrategias culturales de aquellos dos escritores coloniales y cómo las adaptó a la realidad contemporánea sin olvidar que, por su experiencia como peruana en la Argentina, Matto llegó a desarrollar un pensamiento más amplio acerca de la nación, sus problemas y sus expectativas. Primero, comentaremos como la vida impactó en su ideario, luego indagaremos en su concepto del Perú desde el exilio, después consideraremos sus investigaciones filológicas nacionalistas, concluyendo con la perspectiva panamericana que desarrolla en la Argentina.

49 Este apartado fue publicado como artículo: Thomas Ward, "La ideología nacional de Clorinda Matto de Turner", *Neophilologus* 86.3 (July 2002): 401-415. Lo he retocado ligeramente para el presente libro.

Comencemos con el impacto que la sociedad tuvo en ella. Como González Prada, Matto de Turner también sufrió gran abuso político, aún más que él. Ella misma cuenta que, a raíz de la espantosa guerra civil de 1895, padeció la ruina de su hogar y la destrucción de su taller de trabajo. A causa de ello, aceptó el exilio en la Argentina[50]. Todo esto probablemente se debió a la controversia de su novela *Aves sin nido* (1889) en la que criticó a la Iglesia y el Estado y, entre otras razones, a su apoyo al Brujo de los Andes, el presidente Cáceres, quien fue derrocado por Nicolás de Piérola durante el sangriento golpe de estado acontecido en 1895.

El primer libro que publicó en Buenos Aires fue *Boreales, miniaturas y porcelanas*, una colección de semblanzas biográficas y discursos políticos e históricos[51]. En varios de éstos indaga sobre la naturaleza de la nación. Recordando la época de la derrota del Perú y Bolivia en la Guerra del Pacífico (1879-1883), Matto describe el terrible efecto de vivir en un contorno político "cargado de venganzas, de atropellos", resultado "de la ambición desmedida y la vanidad infecunda" (*BMP*, 24, 11-12). Estas tendencias egoístas habían tramado la división interna en el Perú, que lo hizo vulnerable frente a Chile. Desde una perspectiva maquiavélica, Chile deseó este caos nacional para "conseguir el total aniquilamiento del

50 Clorinda Matto de Turner, *Boreales, miniaturas y porcelanas* (Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1902), p. 24. En adelante se indicarán referencias a este libro se abreviarán en "*BMP*" y irán entre paréntesis en el texto.

51 No se ha examinado detalladamente los ensayos de Matto salvo algunos estudios de Mary G. Berg. Entre ellos deben consultarse Mary C. Berg, "Writing for Her Life: The Essays of Clorinda Matto de Turner", *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries*, ed. Doris Meyer (Austin: University of Texas Press, 1995), su "Clorinda Matto de Turner periodista y crítica", *Las desobedientes: Mujeres de nuestra América*, eds. Betty Osorio y María Mercedes Jaramillo (Bogotá: Panamericana Editorial, 1997), pp. 147-159 y su "Presencia y ausencia de Clorinda Matto de Turner en el panorama literario y editorial peruano", *Edición e interpretación de textos andinos*, Actas del Congreso Internacional (Navarra: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2000), pp. 211-229. Para su ensayística en un contexto peruano puede verse Ward, "De Palma a Mariátegui: un mosaico histórico", *La teoría literaria*, 138-154.

lización"[70]. Ofrece de esta manera una pauta por medio de la cual se podría conquistar la armonía nacional, la sinfonía antes que la anarquía.

Cuando el Inca glosa las crónicas españolas, lo que hace es descentralizar el pensamiento eurocéntrico. Uso este término aquí con el sentido que le asigna Rabasa, una condición omnipresente del pensamiento que ubica a Europa como arquetipo, igualmente afectando a europeos y a no europeos[71]. Los "europeos" aquí son los habitantes de la costa que afectan y son afectados en sus relaciones con los andinos. Matto sigue al Inca en descentralizar el eurocentrismo cuando busca una hermenéutica de la periferia, desconocida para las élites de la costa. Partiendo del afán del Inca para comentar y así debilitar la historiografía eurocéntrica, la escritora cuzqueña concluye que la historia peruana sería imposible sin la cultura quechua. Como el humanista renacentista, ella recopila varias anécdotas orales, las que codifica en sus *Tradiciones cuzqueñas*[72]. De este modo es la fundadora decimonónica de una historiografía que concuerda con la realidad nacional en sus raíces. Al crear una nueva literatura que viene de diversos orígenes, se establece una expresión que también puede integrar los diversos sectores contemporáneos, así como ocurrió con el quechua imperial del Tahuantinsuyo. Garcilaso, por lo tanto, se convierte en una fuente indispensable para comprender la ideología de nuestra escritora. Pero no es la única, hay otro autor colonial que impactó a doña Clorinda.

---

[70] Julio Ortega, *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), p. 14.

[71] José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (Norman: University of Oklahoma Press, 1993), p. 18.

[72] Para las tradiciones de Clorinda Matto pueden consultarse Margaret V. Campbell, "The *Tradiciones cuzqueñas* of Clorinda Matto de Turner", *Hispania* 42 (1959), 492-497 y Isabelle Tauzin Castellanos, "La représentation du Cuzco dans les *Tradiciones cuzqueñas* de Clorinda Matto de Turner", *Bulletin Hispanique* 99.2 (1997): 471-481.

3.2.3 *Una defensa del mesticismo cultural*

El juicio que tuvo Matto de Turner del clérigo Juan de Espinosa Medrano fue fundamental a su noción de etnia. En la biografía que redactó sobre él, mantuvo que la jerarquía eclesiástica se opuso a su candidatura para "*la silla canongial*" (*BL*, 33; cursiva suya). La razón por dicha resistencia debió haber sido el origen indígena del sacerdote. También puede ser que Matto se equivocara y el honor le fue otorgado al clérigo en 1683. Chang-Rodríguez supone que Matto compuso su biografía basándose en historias orales que no coincidieron con la evidencia documental, o que, tal vez, confundió los dos últimos lustros en la vida del "Doctor Sublime" con todos los apuros de su vida anterior[73]. Hay más. Cisneros y Guibovich Pérez, tras investigaciones intensivas en seis archivos, concluyen que no existe "apoyo documental" sobre los orígenes indígenas del famoso clérigo. Además, según estos dos críticos, hay indicios de que el Lunarejo gozó de cierta riqueza material[74]. Si fuera cierto, la semblanza que Matto escribió acerca del Lunarejo, sería perjudicado por lo que Cisneros y Guibovich llaman su "imaginación fecunda"[75]. De este modo habría que reconocer que nuestra autora carecería de una metodología rigurosa en su historiografía.

Existe, entonces, la posibilidad de que esta biografía sobre el Lunarejo no haya sido fidedigna a los hechos. Sin embargo, éste no es el lugar de averiguar ni la ascendencia étnica del clérigo cuzqueño ni los pormenores de su relación con la Iglesia. Nos circunscribimos entonces a la ideología de Clorinda Matto. Hay dos elementos fundamentales en toda ideología. El uno nace de la experiencia, real o leída, del que la

---

[73] Raquel Chang-Rodríguez, *El discurso disidente: Ensayos de literatura colonial peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991), p. 189.

[74] Luis Jaime Cisneros y Pedro Guibovich Pérez, "Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: nuevos datos biográficos", *Revista de Indias* 182-183 (1988), pp. 327-347; véase la p. 333, 336.

[75] Cisneros y Guibovich Pérez, *op. cit.*, p. 333.

aporta y el otro representa un ideal, muchas veces utópico, para corregir lo experimentado. La de Matto nace de la confluencia de dos elementos. Para comenzar, sus observaciones en los Andes y sus meditaciones sobre sus lecturas dilucidan la naturaleza de la problemática. Luego, cuando el reconocimiento de ésta se combina con la solución que propone, su ideología toma forma.

Para comprender la óptica de doña Clorinda, no es necesario determinar si Espinosa Medrano naciera con certeza de padres autóctonos, o no, o si históricamente se elevara a la canonjía magistral, o no. Una ideología no es fiel a la historia. No es su función adherirse a ella sino generar un destino inusitado. Lo que nos interesa en este momento es que, desde la perspectiva de Matto, el Lunarejo tuvo orígenes indígenas y padeció de lo que para nosotros sería el racismo. La indignación que la biógrafa exhibe frente a un racismo real o imaginado, demuestra su compromiso con los indígenas y mestizos. Por este profundo sentido de rectitud Matto llega a una posición absoluta: "el gobierno colonial oponía a los hijos de naturales…" (*BL*, 23). Dado el desenlace del imperialismo en las Américas, comprueben o no los pormenores vitales del Lunarejo, difícil sería descartar la versión de la cuzqueña.

El anhelo por la justicia no es el único elemento en la vida y obra de Espinosa Medrano que apasiona a Clorinda Matto. A pesar de la posible discriminación que sobrellevara el humanista, se dedicó con ahínco al estudio letrado. Si el "Doctor Sublime" fuera autóctono, y si sufriera por ello, también superaría ese disgusto. En esto, para Matto, reposa su singularidad. Él representa un modelo nacional, no porque era "indio", sino porque era un indio que superó su indianidad: en él, "quedaron avasalladas las preocupaciones de casta, nacimiento, color y fortuna" (*BL*, 35). Bajo el coloniaje fue necesario que el humanista suprimiera su condición de andino, si es que deseaba sobrevivir como religioso e intelectual. No es tan difícil de imaginar esta estrategia común que fue durante el barroco. Bouvier ha argüido que Sor Juana tuvo que elaborar códigos para esconder su mensaje feminista, táctica necesaria para moverse

en el ambiente sofocante de la colonia[76]. De la misma forma Espinosa Medrano pudo haber confeccionado máscaras para encubrir su condición andina. Como descubre Mabel Moraña, ciertos intelectuales barrocos como Espinosa Medrano, Sor Juana y, Sigüenza y Góngora acudieron al "lenguaje imperial" para hablar "de sí mismos". Se apropiaron de "los códigos culturales metropolitanos" para participar libremente en el ámbito intelectual de las posesiones[77]. Para hacer eso, tuvieron que camuflar elementos locales de cultura. Existe una posibilidad no admitida por Cisneros y Guibovich: acaso hoy día nos parezca que el Lunarejo fuese criollo porque sus esfuerzos de suprimir sus orígenes fueron exitosos. Sea cual sea su herencia, lo innegable para Clorinda Matto estriba en el hecho de que tal fue su interés "por el libro y la oración" (*BL*, 35) que su bibliofilia lo define, no su etnia. La autora de *Bocetos*, aplaude esta característica de la producción de Espinosa Medrano.

A través de la cáustica de Matto, el humanista pudo superar su etnia porque dominaba una variedad de idiomas, el castellano, el latín y el quechua. No debe sorprendernos que haya divisado en Espinosa Medrano un modelo para la biculturalidad. Ella igualmente se vio así, siendo "misti" letrada, pero también quechuaparlante. Si el "Doctor Sublime" no sufrió tanto por su etnia, posibilidad que consideran Chang-Rodríguez, Cisneros y Guibovich, cabe suponer que Matto proyectara sus propias experiencias en él. De lo contrario, las conclusiones intuitivas de la autora son acertadas, sólo que no se preserva evidencia archivística para ellas. Lo que sí sabemos con certeza es que, para Matto, la biculturalidad a lo Espinosa Medrano representa un modelo para emular. Esta aspiración de culturas mutuas surge también en las conclusiones de su *Aves sin nido*.

---

76 Virginia M. Bouvier, "Sor Juana y la Inquisición: las paradojas del poder", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 49 (primer semestre de 1999), pp. 63-78.

77 Mabel Moraña, *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), p. 37.

En ésta su primera obra de ficción, la adopción de dos huérfanos indígenas por un matrimonio urbano y criollo, no permite, en palabras de Cornejo Polar, "ningún futuro por la raza indígena"[78]. Su adopción indica que su destino "depende de su conversión en *otro*, en criollo"[79]. El crítico concluye que tal postura resulta de una "quiebra interna" en la nación, la única respuesta a la cual "consistía en asimilar dentro del espacio criollo al pueblo indígena"[80]. Esta posición que asume Matto en *Aves sin nido* es más conservadora que la que adelanta en sus ensayos de *El Perú Ilustrado*, en los que concibe el quechua como un idioma imperial. La explicación se encuentra en que la defensa del quechua fue una reacción contra las tendencias hispanófilas de su época. Su verdadera posición social se ubica entre los dos polos, en el mestizaje, para el cual son igualmente necesarios el castellano y el quechua.

Las conclusiones hibridistas que se formulan en su primera novela tienen raíz en los estudios sobre Espinosa Medrano y el Inca Garcilaso, dos escritores coloniales que vivieron entre dos mundos. Como los niños Yupanqui de *Aves* que se integran a una familia criolla, los dos humanistas descubrieron su forma de expresión en la cultura hispánica. Siguiendo una pauta defensiva establecida por el Inca y fortalecida luego por el canónigo barroco, Matto ubica el referente quechua dentro de un marco hispánico.

Sería un error, empero, ver en *Aves sin nido* un planteamiento que se limita a la problemática de la transculturación[81]. También es una

[78] Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima: Editorial Horizonte, 1994), p. 132.
[79] *Ibid.*, p. 137.
[80] Cornejo Polar, "*Aves sin nido* como alegoría nacional", p. xxv.
[81] Aquí empleo "transculturación", un neologismo acuñado por Fernando Ortiz, de acuerdo con el sentido que le da Ángel Rama, la confluencia de diversas tradiciones bajo la hegemonía criolla para fomentar una narración magistral. Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América latina* (México: Siglo XXI, Editores, 1982).

protesta contra la explotación del indígena. No es la primera muestra de ficción peruana de hacerlo. Podemos pensar en cuatro que le anticipan, la novela *El Padre Horán* (1848) de Narciso Aréstegui y tres cuentos de la *Revista de Lima*, "Sé bueno y serás feliz" (1861) de Ladislao Graña, "Si haces mal no esperes bien" (1861) de Juana Manuela Gorriti y "No era ella" (1861-2) de Juan Camacho[82]. Pero, a diferencia de sus antecedentes románticos, *Aves* es sumamente interesante porque se redacta sobre la base de varias corrientes ideológicas: el romanticismo, el positivismo, el naturalismo, el indianismo, el indigenismo, la dicotomía civilización-barbarie, el feminismo y la protesta gonzálezpradiana. Esta diversidad de fuentes informa un tejido complejo de temas, campo ubérrimo para diversas interpretaciones.

En cuanto a ser modelo, *Aves sin nido* muestra el desacorde entre naturaleza y civilización, entre "naturales" y "notables", entre mujeres y hombres[83]. Esta carencia tiene graves implicaciones para la nación. La sociedad, mejor dicho, las sociedades, se presentan divididas. *Aves sin nido* es un caso de literatura que refleja la sociedad, una realidad desmoronada. Como la personalidad sintética del doctor Lunarejo, *Aves* busca una homogeneidad entre las diferentes culturas peruanas bajo la tutela del criollismo. El interés por lo indígena en Matto parece reducirse a un estudio histórico, que incluye la toponimia y la historia oral. No obstante, su habilidad de hablar y escribir quechua prueba que no sólo es cosa del pasado sino del presente. Matto, al traducir la Biblia a un idioma andino, muestra un deseo que los nativos asimilen el cristianismo, un elemento de la cultura occidental. En esto no se distingue de González Prada quien coloca a los indígenas dentro de un marco acrático, asimismo una ideología occidental. La propuesta criollista de Matto coincide de este

[82] Es interesante que tres de los cuatro autores eran extranjeros, Camacho de Venezuela, Gorriti de la Argentina y Graña de España.
[83] Ya he tocado este tema. Véase Thomas Ward, "Nature and Civilization in *Sab* and the Nineteenth-Century Novel in Latin America", *Hispanófila* 126 (1999), pp. 25-40.

modo con el gonzalezpradismo. Es por este radicalismo rebelde de la novela que los indígenas, como observa Fox-Lockert, "no son pasivos"[84], eso sí especialmente las mujeres. Pero, de otra manera, Matto se aparta del autor de *Páginas libres*. Cuando los criollos adoptan a los indígenas –como señala Cornejo Polar–, demuestran que los limeños por igual necesitan a los indígenas para procrear[85]. El eurocéntrico González Prada nunca pudo haber abrazado una recomendación de esta índole. En Matto, entonces, advertimos un doble proceso de mestizaje, las dos etnias se necesitan. Visto de esta manera, ella resuelve la hegemonía hispánica, proponiendo un hibridismo mutuo. No hay una visión pluralista de los Andes en su ideología, como mantiene Reisz[86], sino una propuesta de mutua hibridación.

Un marco decimonónico para comprender el mestizaje es la teoría de civilización y barbarie, cual le vino a Matto directa o indirectamente por Domingo Faustino Sarmiento. En *Aves sin nido* una pareja civilizada de la costa intenta reformar la sierra. Al fracasar, el matrimonio y sus hijos adoptivos abordan un tren, imagen frecuente de la civilización, para viajar a la ciudad. El mensaje es que el progreso es irrealizable en la sierra, así como en la pampa de Sarmiento. Pese a la actitud de Matto ante el mestizaje se opone a la de Sarmiento, o sea, él lo rechaza, ella lo abraza, los dos coinciden en busca de la civilización. En el caso de ella, todavía queda mucho trabajo para sus tres elementos civilizadores, la pluma, el sermón y el aula.

---

84 Lucía Fox-Lockert, "Contexto político, situación del indio y crítica a la Iglesia de Clorinda Matto de Turner", *Texto/contexto en la literatura iberoamericana: Memoria del XIX Congreso*, eds. Keith McDuffie y Alfredo Roggiano (Madrid: XIX Congreso IILI, 1981), pp. 89-93, véase p. 90. Consúltese también de ella, *Women Novelists in Spain and Spanish America* (Metuchen: The Scarecrow Press, 1979), pp. 137-146.

85 Cornejo Polar, *Escribir*, p. 134.

86 Susana Reisz, "When Women Speak of Indians and other *minor* themes… Clorinda Matto's *Aves sin nido*: an Early Peruvian Feminist Voice", *Renaissance and Modern Studies* 35 (1992), pp. 75-94; véase especialmente p. 83.

3.2.4 *La mujer en la sociedad industrial*

La noción de patria de Matto es política y cultural tanto como es feminista[87]. Mencionamos como para ella el periodismo es una actividad valiosísima, aún más será cuando se efectúa para servir a la causa feminista. Fundó su revista *Búcaro Americano* creando, como asegura Portugal, "espacios para que las mujeres puedan expresarse y dar cuenta de una nueva perspectiva de las cosas en lo referente a su incursión en el mundo profesional"[88]. En la Argentina, lejos del enigma étnico del Perú, el feminismo de Matto se hace más agudo. Su tentativa más interesante sobre el tema es "Las obreras del pensamiento", discurso que dio en el Ateneo de Buenos Aires en 1895. En la patria industrial que propone Matto, "trabajan millares de mujeres productoras". La labor libre se hace con dignidad y la mujer tiene tanto derecho a la dignidad como el hombre. Con tal de que las mujeres trabajen libremente, "no sólo dan hijos a la patria, sino, prosperidad y gloria" (*BMP*, 250). Ellas, "con escuelas profesionales que robustecen su dignidad", se liberarán de la esclavitud "del padre, del hermano, del marido" (*BMP*, 311). Matto ve la emancipación femenina como una "consecuencia lógica e inmediata de la obra de rendición iniciada el 25 de mayo de 1810" (*BMP*, 311), es decir, de la independencia argentina.

Conforme a nuestra ensayista, el trabajo es necesario tanto para los varones como para las mujeres. ¿Trabajo en qué? Yen el comercio, en la industria (*LYR*, 164). Tal actitud pone en evidencia su filiación sansimoniana[89] y, a su vez, le reserva un lugar en el grupo que Kristal ha

---

87 Para la relación de Matto con otras escritoras antes de salir del Perú, es imprescindible Isabelle Tauzin-Castellanos, "La narrativa femenina en el Perú antes de la Guerra del Pacífico", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 21, n. 42 (segundo semestre 1995), pp. 161-187.

88 Ana María Portugal, "El periodismo militante de Clorinda Matto de Turner", *Mujeres y género en la historia del Perú*, ed. Margarita Zegarra (Lima: CENDOC, Centro de Documentación de la Mujer, 1999), pp. 319-330; la cita viene de la p. 325.

89 Claude-Henri de Saint-Simon, *Du système industriel*, *Oeuvres de Claude-Henri de Saint Simon* (Paris: E. Dentu, Éditeur, 1869).

Perú" (*BMP*, 19). ¿Cómo se podría defender y reconstruir la patria de la posguerra? Sería posible sólo mediante la paz y la armonía nacionales, las que servirían de "base… del edificio nacional en reconstrucción" (*BMP*, 18). Pero habría que buscar pautas.

A diferencia de pensadores argentinos como Sarmiento, Alberdi y Echeverría, la ensayista andina busca modelos para el Perú en su propia historia. Remarca que los horrores de la conquista y la colonia "prepararon el camino de Bolívar" (*BMP*, 61). Como todos sabemos, el sueño de Bolívar fracasó por el egoísmo político. Por esta misma razón se frustró la unidad peruana en la primera mitad del siglo XIX. A esta debilidad se puede atribuir la derrota en la guerra del 79 y el baño de sangre que vino con el golpe del 95. Andrés Avelino Cáceres tuvo su papel en estos dos acontecimientos. A despecho de los hacendados peruanos que se aliaban con las tropas chilenas, Cáceres continuó la guerra contra el país invasor con su guerrilla en la sierra, lo que le condujo a ser dos veces mandatario del Perú durante 1886-1890 y 1894-1895. Fue sacado violentamente de la presidencia cuando Piérola urdió exitosamente una conspiración contra él. Impresionada con la brutalidad, la guerra y el golpe, Matto establece después un paralelo entre el Libertador y el caudillo andino. El sueño de Cáceres viene a ser algo así como una microversión del de Bolívar. Como éste, el Brujo de los Andes ideó una unión: "soñó en la fraternidad de los peruanos" (*BMP*, 48). Su política es un remedio para la anarquía nacional. Para dar una base sociológica a las propuestas políticas de Cáceres, nuestra escritora acude al positivismo en su análisis. De acuerdo con las doctrinas de Auguste Comte[52], Matto ve la anarquía no como un sistema para liberar a los individuos, sino como un elemento divisor en los pueblos. En más de una ocasión se dirige contra la anarquía nacional, pregonando la unión (*BMP*, 55, 59, 61, 63).

52 Auguste Comte, *Primeros ensayos*, tr. Francisco Giner de los Ríos (México: Fondo de Cultura Económica, 1942), p. 212.

Cuando Matto comenta a los héroes de la patria como Manuel Pardo, José Gálvez y Miguel Grau, asiente a que cumplieron una gran tarea, "recogiendo los cendales de la patria para reunirlos y formar nación"[53]. Cuando habla del general Cáceres, lo elogia porque luchó "para reconquistar la unidad y la autonomía de la nación" (*BL*, 188). Al determinar cómo organizar la nación, Matto no se limita a la historia de Cáceres. En una biografía sobre Gregorio Pacheco, el mandatario boliviano, ella reconoce la consecuencia de los lazos entre el territorio y la nación: "Aspiración legítima de Bolivia es la de buscarse salidas al mundo exterior, por puertos y caminos propios, colonizando y fomentando, a la vez, las inmensas zonas feraces de territorio contiguas a varias de sus fronteras" (*BL*, 113). Luego de la Guerra del Pacífico, los esfuerzos de la nación sin litoral para recuperar un puerto eran perfectamente comprensibles. Daba pena a los peruanos que los bolivianos perdieran territorio. Ellos también sufrieron esta vergüenza en la guerra. Estas pérdidas frustraron el ideal (tanto para Bolivia como para el Perú) de poblar el terruño con europeos e integrar al indígena en la comunidad nacional. El deseo de establecer asentamientos en el interior, y de instituir medios de comunicación entre ellos y las principales ciudades, ha sido tema en la literatura peruana desde los tiempos de la *Revista de Lima* (1859-1863). El interés en poblar la tierra y fomentar la cohesión se pone en peligro, claro está, cuando la nación pierde territorio. Grave fue para un país como Bolivia cuando le fue arrebatado el ancladero en que iba a recibir a estos inmigrantes.

La percepción de nación y terruño no puede desatarse de la de patria. Si observamos detenidamente su ensayo "En el Perú, Narraciones históricas", veremos que el vocablo "patria" es el que más se repite. En tanto que relata sus experiencias, Matto escruta el precio social de la

53 Clorinda Matto de Turner, *Bocetos al lápiz de americanos célebres* (Lima: Imprenta Bacigalupi, 1890), p. 177. Todas las subsiguientes referencias a esta colección se indicarán con "*BL*" dentro del texto.

refriega en que Piérola derrocó al gobierno de Cáceres. Para ella, la guerra civil es una "lucha fratricida" (*BMP*, 28), contienda de hermanos contra hermanos, "diezmándose en holocausto de la revolución" (*BMP*, 37). Los participantes prosiguen por fines egoístas sin respetar "la voz de la patria" (*BMP*, 37). El significado del término, entonces, es la coherencia nacional. Con todo, esta armonía es un ideal, no una realidad. Por más que lo patriótico sea fundamental, no constituye un concepto uniforme. Cada caudillo conserva su propia noción de ella y por aquello el concepto es discutible: "Cáceres se inclinaba al partido liberal, se decía que era masón, que durante su primer gobierno se expulsó a los jesuitas; en cambio el señor Piérola se manifestaba fervoroso en el culto católico" (*BMP*, 42).

Al comentar una división (liberal-católica) entre los dos hombres, Matto evoca la discordia ideológica que ha sufrido la nación desde los tiempos de Castilla (relativamente liberal) y Echenique (conservador). Partiendo de Comte que buscaba un "sistema preponderante y capaz de reunir a todos los espíritus en una sola comunión de ideas"[54], Matto plantea la necesidad de "encontrar ahora un espíritu netamente peruano" (*BMP*, 62). Propone "peruanizar la Nación separando, si fuese posible, a quien pretende mantener la anarquía" (*BMP*, 63). La intención de "peruanizar", que implica armonizar, le es fundamental. Se anticipa de este modo a Mariátegui cuando grita "peruanicemos al Perú". Para conquistar esta meta, Matto dispone de varias herramientas: la ya comentada tierra, y también el idioma, la literatura, la cultura y la justicia.

3.2.1 *El quechua imperial*[55]

Aun con sus antecedentes criollos, Matto asimilaba y sintetizaba diversas ideas andinas. Como señala Denegri, Matto tuvo tres tipos de

---

54 Comte, *op. cit.*, p. 212.

55 Se leyeron partes de los tres apartados "El quechua imperial", "La regeneración de la sociedad peruana" y "Una defensa del mesticismo cultural", en una ponencia, "Tres

contacto con el mundo andino, el intelectual (sus libros), el económico (sus negocios) y el social (su juventud y su familia)[56]. Dominó bien el quechua, a pesar de nacer en el seno de una familia acomodada, en la que su hermano Daniel pudo llegar a ser médico. Aprendió este idioma en la hacienda de su familia donde jugaba con niños quechuaparlantes y llegó a conocer esta cultura como la suya[57]. Más tarde, durante la Guerra del Pacífico, logró comunicarse con las tropas de Cáceres, ¡en quechua! Con este acercamiento social, no debe extrañarnos que a ella, con su curiosidad intelectual, le interesara la filología quechua. Debido al carácter oral de la cultura andina, fue imprescindible codificar sus elementos (las leyendas, los nombres propios y la toponimia) en una forma escrita, fortaleciendo por lo tanto la base cultural de la nación.

Durante la década de 1885-1895, Matto de Turner se interesó ardientemente por el quechua. De aquel período vienen la mayoría de sus escritos sobre el tema. Mary Berg comenta este aspecto de su pieza dramática, *Hima-Sumac*, que se estrenó el Lima el 27 de abril de 1888[58]. La preeminencia del quechua se convirtió también en tema principal de varios ensayos de Matto. Su propuesta quechuacéntrica no fue típica para la época. Tuvo que usar las páginas de *El Perú Ilustrado*, la revista que dirigía, para enfrentarse con las crecientes preferencias hispanófilas. Con motivo de las Fiestas Patrias del año 1888, se lanzó a una polémica "sobre la conveniencia o inconveniencia del cultivo de la lengua quechua". Publicó una serie de artículos redactados por Tomás O'Conner[59], E.

---

actitudes frente a la escritura nacional: Cabello, Matto y Prada". Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, 29 de junio a 1 de mayo (1999) en la Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

56 Francesca Denegri, *El abanico y la cigarrera* (Lima: Flora Tristán/Instituto de Estudios Peruanos, 1996), pp. 165, 168.

57 Berg, "Writing for Her Life", p. 81.

58 Berg, "Presencia y ausencia de Clorinda Matto", p. 219.

59 Tomás O'Connor d'Arlach, "El qquechua", *El Perú Ilustrado* 64 (28 de julio 1888), pp. 192a-193a.

Larrabure y Unanue[60], y ella misma[61]. Estos ensayos celebran el pasado incaico y reconocen la autoridad filológica del quechua en la realización del proyecto nacional. Su defensa del idioma andino se difundió sustancialmente en la Lima de González Prada.

Una recomendación esencial de Matto de Turner es que la nación peruana tiene que remontarse al Tahuantinsuyo y antes. Ella reconoce que los indígenas preincaicos "no tuvieron nombre genérico para nombrar en conjunto los reinos y provincias que sus reyes naturales señorearon". Los gentilicios tenían que ver con el nombre de la provincia local[62]. Entretanto el quechua se extendía por los Andes con las conquistas incaicas, todas las etnias (Matto diría "naciones") locales lo aprendían de manera que "se considerasen miembros de una sola familia" (*LYR*, 93-94). El propio Inca, según ella, lo promulgó como "idioma general y obligatorio para el pueblo" (*LYR*, 96). Matto sacó esta idea del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) quien en sus *Comentarios reales* (1609/17) había llamado al quechua "lenguaje general"[63]. Él es consciente que el esfuerzo de imponerlo como *runasimi* representa la expansión de una noción local a otra más amplia. Fue una forma de consolidar el poder y protegerse en contra de los enemigos lejanos. De esta manera se organizan las naciones. Estas posturas debieron haber sido muy atractivas para nuestra ensayista cuzqueña quien buscaba la armonía de todos los ciudadanos.

Por sus experiencias en la provincia, su familiaridad con la cultura andina, y la lectura de varios textos sobre el tema, Matto de Turner concluye que la verdadera lengua nacional es el quechua y como tal

---

60 Entre ellos "El quipo" y "Los chucos".

61 Clorinda Matto de Turner, "El quechua", *El Perú Ilustrado* 69 (1 de septiembre de 1888), pp. 302c-303c; y "Estudios históricos: el quechua", *El Perú Ilustrado* 71 (15 de septiembre de 1888), pp. 330b-331c.

62 Clorinda Matto de Turner, *Leyendas y recortes* (Lima: "La Equitativa", 1893), p. 92. En adelante, todas las referencias a esta recopilación se indicarán con "*LYR*" entre paréntesis en nuestro texto.

63 Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios reales*, 3a. ed. (México: Editorial Porrúa, 1998), p. 5.

"...no es posible escribir historia peruana que merezca el nombre de tal sin conocer el idioma" (*LYR*, 107). En esto refleja el propósito álgido de los *Comentarios reales*, el de glosar a los cronistas que, por ignorar el habla andino, interpretaron varios vocablos fuera de sus significados[64]. El Inca entonces glosa, no critica, a los cronistas peninsulares. Evitando ofender a los poderosos, puede sobrevivir sin mayores problemas. Matto se apropia de esta táctica, evitando atacar directamente a los hispanistas de su era. Ella simplemente procura inquirir sobre la etimología de la toponimia, para definir mejor el significado de la nación (*LYR*, 104-6). Pero asimismo sostiene que más allá de su valor histórico, el quechua también debe reconocerse como "el vínculo imperecedero de unión para la raza peruana" (*LYR*, 99). Con mucho valor, declara que la negación de lo andino representa un "daño de la historia patria" (*LYR*, 101). "Daño" aquí debe entenderse como la injusticia del casticismo purista que a los quechuaparlantes les niega participar en la sociedad. Sus condiciones de escritora distan sustancialmente de las de los autores barrocos. La polígrafa decimonónica no tiene que sufrir del aparato trans-atlántico que limitó la expresión del Inca Garcilaso. Pese a ciertos riesgos políticos que corría, los cuales finalmente la condujeron al destierro, nuestra ensayista logra afirmar cosas imposibles de enunciar durante el virreinato. Sin miedo, Clorinda Matto defiende la herencia milenaria de la nación.

3.2.2 *La regeneración de la sociedad peruana*

Matto adopta el lugar común del Perú como un organismo enfermo[65]. Tal actitud resulta de la violencia de una guerra civil, de la

---

64 Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, pp. 4, 36. Sobre esta estrategia que adopta el Inca puede consultarse Sara Castro-Klarén, "Mimicry Revisited: Latin America, Post-colonial theory and the Location of Knowledge", *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, eds. Alfonso de Toro & Fernando de Toro (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 1999), p. 144.

65 Véase Manuel González Prada, *El tonel de Diógenes, Fragmentaria, Memoranda* [1945]. En GP, v. II, pp. 195-252, por ejemplo, pp. 215, 222. Este concepto de la

experiencia de ser andina en la capital costeña, de su vida intelectual (libros y tertulias) y de su observación directa del maltrato, tanto del indígena como de la mujer. Recomienda tres "fuentes de salud nacional", las que ella define como "la prensa, el púlpito y la cátedra universitaria" (*BMP*, 14). Este trío de armas representa pilares esenciales en su plan general de regenerar la sociedad. En *la cátedra* Matto encuentra una manera pedagógica de liberar a las mujeres. *La Iglesia* guarda varios papeles. Predica la virtud contra la corrupción y formula la unidad religiosa de la nación, lograda difundiendo la doctrina de Jesucristo entre los indígenas. Por tal razón, traduce el Evangelio al quechua. *El periodismo* puede suplir tanto al magisterio como a la evangelización como forma de inspirar una conciencia nacional.

Como se manifiesta en el prólogo de *Aves sin nido*, también la literatura tiene su papel regenerador en la sociedad. Sirve de herramienta en la liberación del autóctono y de la mujer. Mas para cumplir con su deber, las letras necesitan representar y respetar la comunidad de la cual surgen. Una manera de determinar la naturaleza de la nación es acudiendo a las obras de los tiempos lejanos. Esta práctica constituye un elemento fundamental en la teoría literaria de Clorinda Matto, la que se convierte en verdadera ideología. Como vamos surgiendo en esta sección, había fuentes sociales y literarias en la ideología de Matto. Hay más que decir sobre sus fuentes literarias, el Inca Garcilaso y otros del mismo período.

Como escritora, Matto intentó redactar una literatura regional, integradora de varias ideologías y perspectivas. Aunque leyera libros ultramarinos, fue asimismo entusiasta lectora de autores peruanos. Son bien conocidas sus lecturas de Ricardo Palma y González Prada. Ya

nación no se limitó al Perú. Para Bolivia se puede consultar Alcides Arguedas, *El pueblo enfermo*, prólogo de Ramiro de Maeztu (Barcelona: Viuda de L. Tasso, 1909). Para la Argentina es importante José Ingenieros, *El hombre mediocre* (Madrid: Biblioteca "Renacimiento", 1913).

notamos que a ella también le interesaron los autores coloniales. Sin embargo, menos atención se ha dedicado a sus lecturas del Inca Garcilaso de la Vega, comentadas arriba y sobre las cuales tendríamos algo más que decir y, aparte, a su controvertida comprensión de Juan de Espinosa Medrano (1619/30-1668), luminar barroco conocido como el Lunarejo.

Al leer a estos dos escritores, Matto encontró dos espíritus afines. Al igual que ellos, ella era bilingüe y también podía acudir a fuentes orales y escritas. Consideremos al Inca Garcilaso quien transcribe en sus *Comentarios reales* "la relación sumaria" que su tío, otros parientes y sus amigos le contaron. Al hacerlo, recupera la tradición oral que codifica después bajo las normas letradas. Al mismo tiempo, consulta a las crónicas, como las de Cieza de León. Por ellas se adueña también de la tradición letrada. Para sintetizar las tradiciones orales y escritas, como ha señalado Mazzotti, el Inca Garcilaso, como sujeto colonial, tenía que "conciliar los elementos culturales que se le ofrecen en la memoria de un espacio de identidad en permanente reconstrucción verbal"[66]. Partiendo de Mazzotti, el resultado de esta condición es una escritura "pendular"[67]. Al balancearse entre dos mundos, el Inca asimila la cultura renacentista para formularla a la luz del quechua y de la historia oral. Combina de esta manera lo oral y lo letrado. Sus narraciones, que para Mazzotti son culturalmente polifónicas[68], revelan los orígenes de los incas y los episodios de la conquista[69], estableciendo la base para la moderna nación peruana. Digo esto porque el monumento del Inca constituye lo que Ortega ha llamado "un modelo capaz de trascender la actualidad conflictiva en la forma-

66 José Antonio Mazzotti, "*En virtud de la materia*. Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios reales*", *Revista Iberoamericana* 172-173 (jul.-dic. 1995), p. 414.

67 *ibid.*

68 José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso: Resonancias andinas* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996), pp. 39 y ss.

69 Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, véase, por ejemplo, los capítulos XV y XIX.

llamado la élite industrial en el Perú[90]. La filosofía industrialista no se limitó al país andino. En la región rioplatense, Alberdi había abogado por una filosofía aplicada, no especulativa[91]. Su condiscípulo Echeverría había propuesto una formación que dignificara las profesiones industriales[92]. Por el período en que la autora peruana radicaba en Buenos Aires, en palabras de Puirggrós, "existía ya en lo fundamental del litoral argentino el régimen capitalista"[93]. Es dentro de este contexto que Clorinda Matto se integra en la trayectoria industrialista. Por lo tanto, subraya que cuando se combinan el comercio, la manufactura y la educación, el resultado es "el fomento del progreso material" (*LYR*, 164), un paso necesario para forjar una nación estable. Matto había planteado el desarrollo económico como parte del Círculo Literario de González Prada. Y cómo el autor de *Páginas libres*[94], abraza un concepto inmanentista de la vida. Proclama que en "el fruto metálico del trabajo industrial" es posible "satisfacer las exigencias" de la conciencia individual. Con esta postura, Matto coincide con su colega María Nieves y Bustamante quien en 1892 había afirmado que "el trabajoY vigoriza el espíritu y la materia"[95]. Matto toma esta idea y la aplica a la condición de la mujer. Con un alma sana, la obrera recupera la dignidad, haciéndose disponible para la labor industrial o comercial, sin la cual no sería posible fundar "los cimientos para el gran edificio nacional" (*LYR*, 164).

90 Efraín Kristal, *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991), pp. 95-122.

91 Juan Bautista Alberdi, "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades", *Escritos de Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley*, ed. Oscar Terán (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996).

92 Esteban Echeverría, "Manual de enseñanza moral para las escuelas primarias del estado oriental", *Obras completas* (Buenos Aires: Imp. Mayo, 1870).

93 Rodolfo Puiggrós, *Pueblo y oligarquía. Historia crítica de los partidos políticos argentinos* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971), p. 109.

94 Véase Ward, *La anarquía inmanentista*.

95 María Nieves y Bustamante, *Jorge, el hijo del pueblo*, 2 vols., 2a. ed. (Arequipa: Tip. Portugal, 1947), v. I, p. 78.

Su llamada para la libertad de la mujer es una y la misma con su labor para la justicia del autóctono. Esta correspondencia entre la libertad para las mujeres y la para los indígenas, como muy acertadamente observa Reisz, reduce parcialmente la heterogeneidad de la sociedad[96]. Este fenómeno, la ligadura de la libertad de la mujer con la del indígena o la del negro era común durante el siglo XIX[97]. Tan pronto como una feminista ve su condición en relación con hombres y mujeres de otras etnias, está lista de verse en un contexto con hombres y mujeres de otras naciones.

3.2.5 *Más allá de la nación*

González Prada, como recordamos, sometió a nuestra consideración la posibilidad de una humanidad liberada por revolucionarios de varias naciones. Matto igualmente pudo superar el patriotismo, aunque sin llegar a ser revolucionaria. En un discurso de 1899 que pronunció en Buenos Aires vio los orígenes del Nuevo Mundo en función de Juan Díaz de Solís y Francisco Pizarro. Estas dos figuras representan dos encuentros con el continente americano, el primero en el Río de la Plata, el segundo en Cajamarca. Al recordar a los dos conquistadores, deja a un lado a lo autóctono (según su contexto social: Buenos Aires) y elabora una especie de panamericanismo, entre la Argentina y el Perú. ¿Es que Clorinda Matto se olvida de sus indígenas? No. Recordemos que la nación austral le dio auxilio en una coyuntura en que su país le había fallado. Tiene que agradecer "el techo hospitalario de la República Argentina" (*BMP*, 56) y olvidarse en parte de los problemas del Perú.

A raíz de la independencia de las repúblicas americanas un siglo antes, de su feminismo y de su agradecimiento personal, Matto llega a

96 Reisz, *op. cit.*, p. 90.

97 En otro lugar he resumido algunas perspectivas sobre este tema. Véase Ward, "Nature and Civilization".

una especie de supranacionalismo. No por otra razón en su discurso en la Escuela Comercial de Mujeres de Buenos Aires, elogia al triunvirato heroico de la independencia americana, Bolívar, Sucre y San Martín. Este panamericanismo es típico en el discurso feminista desde el siglo XIX. Beatriz Urraca ha comentado la red interamericana que las mujeres forjaron en la Argentina de aquel período[98]. Pratt ha descubierto vínculos de este tipo en varios países latinoamericanos[99]. Esta aspiración panamericana llega también al siglo XX. La revista ecuatoriana *Nuevos Horizontes* (1933-1937) activamente buscó lazos con feministas de otros países[100]. Esta segunda Clorinda Matto, la "porteña", tiene que comprenderse como feminista dentro de esta tendencia internacionalista. En la misma conferencia que ofreció en la Escuela Comercial, su panamericanismo se verifica cuando atestigua lo siguiente:

> Yo no me siento extranjera entre vosotros; porque vuestra patria y la mía, son dos ramas de laurel de un solo tronco, con sus mismas flores rojas, cuyas corolas revientan con el calor de mi padre Sol, hacia el espacio azulino, pregonando la hermosa libertad invocada el 25 de mayo de 1810, jurada el 9 de julio de 1816, alcanzada el 9 de diciembre de 1824 (*BMP*, 306).

Con fechas argentinas y peruanas, Clorinda Matto de Turner supera el sencillo nacionalismo, llegando a vincularse con la Argentina, en la libertad tanto del hombre como de la mujer, en el trabajo y en la vida. Como los sueños de Bolívar y Cáceres, de acuerdo con los preceptos del mesticismo cultural y de la liberación de la mujer, Matto busca la fraternidad armónica de todos los latinoamericanos.

---

98 Véase Beatriz Urraca, "Juana Manuela Gorriti and the Persistence of Memory", *Latin American Research Review* 34.1 (1999), pp. 151-173, esp. p. 153.

99 Mary Louise Pratt, "Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, nº. 38 (1993), pp. 51-62.

100 Véase Michael H. Handelsman, *Amazonas y artistas: un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana*, 2 tomos (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1978), I, p. 69.

3.3 *José Carlos Mariátegui: anticriollismo y economía*

José Carlos Mariátegui (Perú: 1895 1930) es el primer pensador económico de peso en el Perú. Por lo tanto nos corresponde indagar como imaginaba la economía con un concepto de desarrollo nacional e internacional y cómo se prescindía de conceptos raciales en el modelo que debe entenderse como eurocéntrico y utópico. En particular, él veía que el sistema criollo no funcionaba y lo sustituyó por un concepto idealizado del Tahuantinsuyo según su ideario. Esta construcción socialista supuestamente iba a ser el modelo nacional. Hay dos dudas con esta propuesta, la primera siendo la ausencia del indígena contemporáneo y la segunda el hecho de entregar las llaves del Estado a "la economía", la que deja penetrar los poderes liberales y neoliberales en el gobierno nacional, subordinando al país a factores monetarios internacionales. No se explica porque Mariátegui dejó al autóctono contemporáneo fuera de su propuesta, pero si se puede analizar las dificultades con su hipótesis incaica y con su proposición sansimoniana y lo que implican para los indígenas, los negros y los chinos que habitan en el Perú.

El Amauta frecuentaba la casa de González Prada y leía los artículos que éste publicaba en *Los parias*[101]. Cuando expulsaron a Haya de la Torre del país en 1924, Mariátegui lo reemplazó como rector de la Universidad Popular González Prada, mostrando otra vez su afiliación hacia el sabio anarquista. Sin embargo, después de su viaje transatlántico, se apartó de la acracia del maestro, acercándose al socialismo[102]. Pese a este alejamiento, los dos coinciden en su concepto de nación. Sostienen que el modelo criollo de la nación es inadecuado para representar al pueblo. Recordemos que el autor de *Pájinas libres* ubicaba la verdadera nación peruana en la sierra (véase el capítulo 3.1) Esta idea se verifica

---

101 Eugenio Chang-Rodríguez, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui* (Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983), p. 11.

102 *Ibid.*, p. 113.

asimismo en Mariátegui cuando condena un Estado en que "el sentimiento y el interés de las cuatro quintas partes de la población no juegan casi ningún rol en la formación de la nacionalidad y de sus instituciones" (*SE*, 95). Implícito en sus indagaciones es el reconocimiento de que el Perú no ha asimilado completamente su pasado y sin hacerlo, como concluye Sanders, "el Perú todavía no puede ser nación"[103]. Impedir que los indígenas participen en la dinámica nacional, tiene el resultado grave de que "a los indios les falta vinculación nacional" (*SE*, 45). Resolver la cuestión bipolar de autóctonos en la sierra y criollos en la costa implica resolver el enigma de la ciudadanía. Mas el interés cultural de Mariátegui no se orienta hacia los indígenas contemporáneos: mantiene su distancia de los esfuerzos de la Asociación Pro-Indígena que defendía los levantamientos indígenas intentando restaurar el incario[104]. Más bien el empuje del Amauta se inclina hacia el estudio de los escritores que radicaban en Lima y en el modelo histórico del Tahuantinsuyo.

3.3.1 *Una economía imaginada*

Si en el ideario de González Prada la nación es sólo un tema de varios, en Mariátegui tomará plano principal. Si el anarquista reconoce el factor económico como uno de muchos en el desarrollo de la humanidad, el socialista lo comprenderá como su fuerza motriz. El librecambio se convierte en fundamento para la mayoría de sus doctrinas, por lo menos después de su viaje a Italia. Para González Prada, la nación es un problema cultural y económico, "la escuela y el pan" (GP, III, 209). Mariátegui, en cambio, suprime el elemento cultural, eso a pesar de su temprana formación literaria, prefiriendo un análisis pecuniario. Su modelo

[103] Sanders, *op. cit.*, p. 302.

[104] Para las rebeliones indígenas, consúltese Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía* (Lima: Tarea, 1984). Para las actividades de la Asociación Pro-Indígena, véase Wilfredo Kapsoli, *El pensamiento Pro-Indígena* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1989).

se define con la lucha entre tres sistemas, el comunista, el feudal y el capitalista. Primero hubo un conflicto entre el "comunismo inkaico" y el feudalismo subpirenaico, luego entre ése y el capitalismo extranjero –primero el británico, más tarde el norteamericano.

Durante el siglo XIX, cuando el naciente interés en el incario se funde con las nuevas doctrinas de Carlos Marx, se plantea paladinamente una relación entre los incas y el socialismo. En 1884, Hildebrando Fuentes lo propone en un ensayo, "Breves consideraciones sobre el comunismo incaico"[105]. Posteriormente, Mariátegui toma esta idea y lo desarrolla de una forma sistemática y coherente, y urge decirlo, desde una óptica en que el "comunismo" de los incas se ve como un atributo positivo, digno de ser imitado. Caracteriza el "comunismo agrario" de la civilización quechua como "trabajo colectivo" y "esfuerzo común". Éstos, entonces, tenían "fines sociales". No es éste un socialismo estatal sino "una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos" (*SE*, 15). Ya que el cooperativismo funcionó para los Andes antes de los españoles, y dado que éstos ya no dominan el Perú, ¿por qué no volver a aquel sistema que había funcionado tan eficazmente en los tiempos de antaño? Su representación del incanato, por inexacto que fuera, no impide que Mariátegui lo use como modelo positivo para su futura sociedad peruana frente a Pizarro y sus continuadores. Por consiguiente, como antes González Prada, Mariátegui desarrolla un tipo de anticriollismo.

El Amauta parte de la conquista reconstruyendo al Tahuantinsuyo como víctima. La invasión transatlántica destruyó su economíapara elaborar otra que concordó con las normas de aquella España medio medieval, medio renacentista. Los conquistadores, sin comprender la noción colectivista de la tierra y del trabajo, "echaron las bases de una

[105] Hildebrando Fuentes, "Breves consideraciones sobre el comunismo incaico", *El Perú Ilustrado*, año II, semana II, núm. 92 (sábado, 9 de febrero de 1889), pp. 924a-924b; y (sábado, 16 de febrero 1889), pp. 954a-955b.

economía feudal" (*SE*, 16), subordinando el espíritu incaico del pueblo. Se crea de este modo una tensión entre la nación (el pueblo) y el sistema monetario impuesto por el Estado. Bajo la influencia que el feudo trajo al Perú, el indígena se desarraiga de la tierra, la misma que le da sentido a la vida. Este alejamiento sucede, aun con las Leyes de Indias que "amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización comunista" (*SE*, 58). A pesar de los estatutos "benévolos", se acomete lentamente a las formas andinas de cooperativismo. A través de los siglos se debilitan sus modos de vida. La independencia, a diferencia de lo que se esperaría, no trajo beneficio para el autóctono. Con el paso de la Colonia a la República –caducadas las Nuevas Leyes que le protegió– se empeoraba su circunstancia (*SE*, 42).

Mariátegui tampoco es el primero en reconocer que la República trajo nuevos estragos para los quechuaparlantes. El deterioro de su condición fue aparente tan sólo 39 años después de asentarse la República. En un ensayo acuñado en la *Revista de Lima*, Tomás Dávila declara que "esa infeliz raza se halla más ignorante y más abyecta que en tiempo del coloniaje..."[106]. Luego, como ya constatamos, Eugenio María de Hostos también percibió la nueva degradación del peruano original en la República (véase el capítulo 2.1). Dávila es un sencillo pensador, Hostos, un intelectual liberal. Mariátegui, en cambio, lleva a cabo un propósito revolucionario recalcando el retraso del indígena frente al "progreso" nacional con el fin de promover el socialismo. Esta táctica tuvo mucha acogida y sirvió para criticar al gobierno criollo.

Su tesis se aceptó ampliamente durante su vida, a despecho de que los estudios subsiguientes las desmienten. Nuevas investigaciones de los censos peruanos de la primera mitad del siglo XIX indican que, aun perdiendo la protección de las Leyes de Indias, la cultura indígena florecía

[106] Tomás Dávila, "Instrucción primaria", *Revista de Lima* 1 (1860), pp. 588-595, esp. p. 592.

a lo largo de aquella época. Kubler descubre que, en las primeras décadas de la República, la población indígena se aumentó por primera vez después de la conquista[107]. Gootenberg comenta la situación durante aquellos tiempos:

> During the first half-century of republican rule in Peru, neither liberal decrees nor tributary status significantly affected Indian communities. Naturally isolated and sheltered by the breakdown in national politics, communications, and markets during the caudillo era, indigenous communities were left mainly to themselves. No army of local officials entered their hamlets, and the local *hacendado* was reduced to first among equals[108].

Las averiguaciones de Kubler, Gootenberg y otros tienden a desmentir las posturas de Mariátegui, aunque sería difícil imaginar una sierra libre de incursiones criollas. Hacen falta más estudios históricos, antropológicos y sociológicos para crear un mapa de la compleja realidad del siglo XIX. Las actitudes intuitivas de Dávila, Hostos y Mariátegui, elaboradas sin investigar los archivos, constituyen, por lo menos, ideologías reformistas, llegando a ser revolucionaria en Mariátegui.

Hay otra discrepancia entre la ideología del Amauta y la realidad del Tahuantinsuyo. Según Cornejo Polar la suposición de un "comunismo inkaico" es "insostenible"[109]. Opinión semejante es la del antropólogo Ossio quien destaca el individualismo de los monumentos incaicos. Para él, Tahuantinsuyo buscaba adaptarse a la realidad y así no podía ser rígido[110]. Los rasgos singulares tienden a derrumbar la idea de estructuras

[107] George Kubler, *The Indian Cast of Peru, 1795-1940: A Population Study Based upon Tax Records and Census Reports* (Washington: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publication nº. 14, 1952).
[108] Gootenberg, *op. cit.*, p. 145.
[109] Cornejo Polar, *Escribir*, p. 188.
[110] Juan M. Ossio, *Los indios del Perú* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992), p. 139.

colectivistas. Con el paso de los siglos éstas se debilitaban. Ya en el siglo XIX, en regiones definidas marcadamente por la cultura autóctona, como Puno, muy poco de la tierra se mantenía en común[111]. Por estar desarraigados, los indígenas estaban en revuelta a lo largo del período de mayor fecundidad de Mariátegui. Aun con el error colectivista de éste, acierta en divisar que la tierra representaba un problema. La raíz de estas rebeliones, como bien documenta Kapsoli, es justamente el anhelo de tierra[112]. Mariátegui vivía y respiraba esa época. Sin embargo, por no comprender los pormenores de la mentalidad y el devenir indígenas, el Amauta logra crear un tipo de indigenismo utópico, basado en una noción colectivista de la tierra. Con Kaliman, podemos confirmar que Mariátegui es un indigenista que imagina lo indígena[113]. Su invención no es cultural como fue el caso de los decadentistas anteriores; sirve de soporte para su argumentación económica.

3.3.2 *El "desarrollo" económico*

Los esquemas bonitos en que la evolución económica es concomitante con la política no representan la realidad del país. El paso de la servidumbre ultramarina a la República no coincide exactamente con el paso del feudalismo al capitalismo. La colonialidad traspasa el período de González Prada llegando a pleno siglo XX donde cede paso no tanto al capitalismo doméstico sino al neocolonialismo global. De la misma forma, varias prácticas del feudalismo perduran en el XIX y sobreviven en algunas regiones, tan tarde para que Arguedas las documentara.

[111] Gootenberg, *op. cit.*, p. 149.
[112] Kapsoli, *Ayllus del sol*, p. 28.
[113] Ricardo J. Kaliman, "Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes centromeridionales", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (Segundo semestre de 1995), pp. 87-99; véase p. 95.

Sin hablar de los diferentes sistemas económicos vigentes en el Perú, es imposible comprender el latifundismo y las etnias indígenas, especialmente desde la perspectiva limeña,. Mariátegui acierta cuando reconoce la carencia de armonía monetaria, a causa de la coexistencia de los tres sistemas distintos: "Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa" (*SE*, 29).

Aun si el estilo de vida no era tan colectivista como lo imagina Mariátegui, él aduce correctamente que las normas del incario tenían índole incompatible con el feudalismo ibérico. Su propuesta, entonces, ofrece un paradigma para comprender a la nación. Se puede dar un paso más. No sólo carece el Perú de armonía entre estos diferentes sistemas sino asimismo dentro del capitalismo: entre agricultores, exportadores e industrialistas –como explica Kristal[114]– y, entre empresarios nacionales y transnacionales. En efecto se construye una jerarquía laberíntica en que los latifundistas y empresarios costeños controlan un porcentaje elevado de indígenas, cholos, chinos y mulatos. La cooperación entre hacendados y exportadores, esto es, pese a sus intereses particulares, reprime a la mayoría porque ellos representan un veinte por ciento de la población (feudal y burgués) sobre lo que queda del país (peones y obreros). Además, después de la era de Mariátegui, los latifundistas, los exportadores y los industrialistas nacionales se rinden al poder del mercado servicial y global. Arguedas se preocupa de este fenómeno. *Todas las sangres* documenta la lucha nacionalista de un hacendado frente a un consorcio extranjero de minas.

Mariátegui considera los inicios de este proceso. Del sistema feudal, poco a poco, nace un capitalismo doméstico, más teórico que práctico,

[114] Kristal, *Una visión urbana de los Andes.*

puesto que, como él reconoce, falta "una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista" (*SE*, 47). Los liberales del siglo XIX se equivocaron al suponer que su legislación "debía haber dado fin al dominio feudal de la tierra convirtiendo a los indígenas en pequeños propietarios" (*SE*, 64). Claro si esto hubiera ocurrido, se habría duplicado el fracaso de la Reforma mexicana, cuando los autóctonos, sin comprender bien las nociones de tierra particular y de los usos del dinero para beneficio propio, perdieron sus pequeños caudales pecuniarios. Lo que se experimentó en el México de Juárez no se intentó en el Perú. No se distribuyó parcelas de tierra privada. Mariátegui reconoce que el feudalismo era tan potente que era quimérico imaginar la posibilidad de la justicia para los autóctonos (*SE*, 64-6). Poco a poco los hacendados simplemente se apoderaban de los terrenos. El proyecto liberal en el Perú fracasó porque, "destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más fácilmente, el modo de vincular el indígena al latifundio" (*SE*, 29). Como marxista Mariátegui sabe cómo llegar al socialismo moderno: a través del capitalismo. Surge un riesgo con esta suposición. Por una parte, el solipsismo capitalista es incapaz de sintonizarse con la mentalidad colectivista del *ayllu*. Por otra, el terrateniente egoísta jamás dejaría que sus *colonos* (siervos, peones) ganen lo suficiente para el pan y el amparo. Por estas razones, el avance al capitalismo es lentísimo en la sierra. Como consecuencia de ello, sucedió el conflicto entre los agricultores y los exportadores que Kristal tan cabalmente pone de manifiesto.

3.3.3 *Factores nacionales e internacionales*

Mariátegui fue un observador perspicaz del mundo. No se engañaba para nada cuando observaba las tácticas del capitalismo en los Estados Unidos, el más desarrollado debido a que pudo liberarse del feudalismo y del monarquismo (JCM, V, 34). Reconoce que el objetivo del capitalismo

industrial "es el abaratamiento del costo mediante el empleo de máquinas y obreros no calificados" (JCM, V, 33). Al pagar "un nivel bajo de salarios", el magnate aumentaría su rentabilidad. Y para asegurar un caudal de siervos, el capitalismo guarda "un ejército permanente de desocupados" (JCM, V, 33). De este modo, aunque favorece al capitalismo por representar un paso intermedio hacia el socialismo, Mariátegui se muestra consciente de los estragos que puede ejercer en la sociedad.

Las naciones modernas sufren de dos empujes, uno exterior y otro interior, los cuales tratan de escindirlas, y cuyos estados resisten o deben resistir aquellas inclinaciones desmoronadizas. Dirlik arguye que las naciones históricamente han tratado de impedir la disgregación que viene con los ataques exteriores (organización global) y con los interiores (regiones económicas subnacionales)[115]. Mariátegui ve estos dos movimientos desde el punto de vista de la economía y la política. Ésta que encuentra su voz en el Estado burgués, se desempeña en el ámbito doméstico. La acción comercial, en cambio, reposa "sobre una base internacional" (JCM, VIII, 162). Aun en su época, Mariátegui pudo ver que el carácter internacional de la economía era más potente que el factor político.

Según Mariátegui, el Estado que representa "la antigua organización política" tiene que perder terreno frente a las fuerzas económicas internacionales que desarrollan y circulan (JCM, VIII, 162). Es más, el liberalismo político es favorable ya que consiente "a los intereses capitalistas expandirse, conectarse y asociarse, por encima de los Estados y de las fronteras" (JCM, VIII, 160). ¿Por que es importante que lo nacional ceda a áreas geográficas más amplias? La respuesta yace en la creencia del Amauta que el socialismo sólo puede efectuarse internacionalmente. Entonces, da por buena la dinámica siguiente: "El crecimiento de la gran industria, el surgimiento de las grandes fábricas mata a la pequeña industria

[115] Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20 (Winter 1994), p. 350.

y arruina al pequeño artesano" (JCM, VIII, 157). El artesano que opera localmente representa una pérdida de energías en la marcha planetaria hacia el socialismo. Por lo tanto Mariátegui no está en contra de estas tendencias industriales. Recordemos que favorece el capitalismo industrial como el camino más seguro para lograr el comunismo. Entonces, el fruto de la manufactura supera la nación porque, "produce para el mercado internacional" (JCM, VIII, 158). Entonces, con mano de obra más barata, el edificio capitalista puede acumular más capital y así mercados nuevos, aumentando, como resultado, su poder. Con su insistencia en el capitalismo como paso intermedio al socialismo internacional, Mariátegui ve al artesano como una reliquia caduca de los tiempos remotos, la cual estorba el progreso hacia la modernidad.

Como estamos diciendo, el elogio que Mariátegui formula al capitalismo mundial constituye un medio para una meta superior. De frente el Amauta lo valora porque "crea la posibilidad material de la realización del socialismo" (JCM, VIII, 157). Para él, las fuerzas del mercado internacional no se limitan a alimentar las condiciones materiales necesarias para lograr el socialismo, también abren espacio para lograr una inteligencia internacional: "La conciencia de clase germina fácilmente en las grandes masas de las fábricas y de las negociaciones vastas; germina difícilmente en las masas dispersas del artesanado y de la pequeña industria" (JCM, VIII, 158). Dejando atrás al artesano, esta conciencia grupal va expandiéndose, pasando fácilmente por las fronteras. Con estas opiniones Mariátegui se convirtió en apologista de lo que hemos llamado la segunda globalización, la que arranca de la revolución industrial. Esta expansión económica mecánica viene en las huellas de la globalización colonial asociada con el siglo XVI, y anticipa la tercera, la informática que nace con las redes telefónicas y expande con la radio y la televisión, floreciendo con el auge de la Internet. Concebido así negamos la idea falsa de que la globalización ocurre sólo después de la caída de la muralla de Berlín. Mariátegui manifiestamente tenía conciencia global de las cosas. Especialmente en términos socialistas. Nos explicamos.

Así como los jornaleros europeos conquistaron al día de trabajo de ocho horas, asimismo lo hicieron los peruanos. La lucha del proletariado alemán es la misma que ejerce el limeño (JCM, VIII, 160). Por consiguiente, el capitalismo abre puertas para la conciencia obrera, las condiciones propicias para llegar al socialismo universal. Pero Mariátegui no es ciego al peligro que puede traer su recomendación capitalista. Con Lenin reconoce que "el capitalismo es por naturaleza y por necesidad imperialista" (JCM, VIII, 161). El expansionismo se logra usualmente con la tecnología. Mariátegui ofrece el ejemplo del inglés que va a África con su teléfono, su automóvil y su radio, una "telegrafía sin hilos" (JCM, III, 61; VIII, 164). En otro momento recomienda que el Perú acepte el avión, el radium y el linotipo (JCM, XI, 38-39). Con la lectura del reciente libro de Yazmín López Lenci sabemos que esta actitud tecnológica era típica en la generación de Mariátegui, figurando asimismo en Vallejo y otros[116]. De acuerdo con su momento histórico, no critica el colonialismo tecnológico. Con la industrialización de África y América Latina, se crean las condiciones en que pueda surgir primero el capitalismo, luego la conciencia de clase, coronando el proceso con el establecimiento del socialismo. El pensamiento de Mariátegui y Marx convergen aquí en que los factores económicos son los más provechosos, superando en su transcurso a la importancia de la cultura y de la nación. No por otro motivo redactó el autor del *Capital* su famoso ensayo en que propuso el anexo de México a los Estados Unidos. Si el llamado Tercer Mundo se convierte en el Primero, se acelerará el desenvolvimiento capitalista, el camino hacia el socialismo. Este fenómeno global no es una teoría, es un devenir fatal, "el internacionalismo no es únicamente una idea, un sentimiento; es, sobre todo, un hecho histórico" (JCM, III, 61). Dada la fatalidad de la industrialización del globo, el Perú no debe aislarse, no puede protegerse, habrá que aceptar su destino como integrante a la "civilización europea". Desde esta perspectiva, Mariátegui combate lo

[116] Yazmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú* (Lima: Editorial Horizonte, 1999), pp. 72-73.

que él llama "pasadismo" y demanda a que el peruano se integre a la órbita industrial. En esto logra loar a la modernidad como el ideal más avanzado: "El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será" (JCM, XI, 33).

3.3.4 *La raza: indígenas, chinos y negros*[117]

Como se puede imaginar, esta globalización industrial representa una amenaza grave a las etnias locales. Quisiera, a estas alturas, pronunciar unas palabras en torno a la raza, factor capital en la elaboración de la nación para después abordar el tema del internacionalismo. La defensa de la raza no es un rasgo primordial de los escritos de Mariátegui ya que, para él, toda cuestión social se resuelve a través de la economía. Tal omisión en su pensamiento no implica que no tenga conciencia racial. Explica que "el concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista" (*SE*, 37). Reconoce la diversidad de los grupos que habitan el Perú: el criollo, el indígena, el africano y el *coolíe*, admitiendo, hasta cierto punto, que también hay mestizaje. A pesar de una visión ilustrada de tal índole, Mariátegui queda atrás en el proyecto de incluir las varias etnias y razas en la nación ideal. El racismo que le acecha, entonces, no es una creencia en razas superiores e inferiores, sino, como verificaremos en las próximas páginas, un concepto negativo de la diversidad racial en conjunto y en sus partes constituyentes.

Comenzamos con su noción del mestizaje. Según él, la confusión de castas no se logra de una manera armónica. Después de varios siglos,

[117] En una ponencia, "Indigenismo, eurocentrismo, y racismo de bordes en Mariátegui", incorporé algunos fragmentos de este y el próximo apartado. "Fronteras de la literatura y de la crítica", *XXXV Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Centros de Estudios Latinoamericanos (CRLA-Archivos)/Universidad de Poitiers, Poitiers, Francia, 28 de junio-1 de julio de 2004.

"no había un tipo sino diversos tipos de criollos, de mestizos" (*SE*, 217). Se evidencia "una variedad compleja", la cual surge en el vaivén del mestizaje (*SE*, 310). La mezcla étnica aquí incluye los diversos grupos. En su ideario, esta heterogeneidad se concibe como un factor negativo en el desarrollo nacional, especialmente en lo que concierne a coolíes y sus descendientes y a los negros.

Si el crisol no ha fusionado bien entre europeos e indígenas, Mariátegui es más severo en sus comentarios sobre chinos y descendientes de africanos: ni el uno ni el otro han influido en la cultura peruana. Rotundamente se recalca en que ninguno de los dos han llevado a la nación "valores culturales ni energías progresivas". El hombre amarillo le da al Perú su raza sin colaborar con su cultura, Mariátegui afirma (*SE*, 310). Aunque el Amauta admite cierta influencia oriental en el país con la medicina china, el aporte total es negativo. Hay que decir que nuestro ensayista no se distingue de sus compatriotas en su percepción negativa de los asiáticos, ni en la de toda la historia del siglo XX[118]. Específicamente durante la época de su máxima producción el periódico *El Tiempo*, entre 1926 y 1927, proclamaba que los japoneses eran para el Perú lo que el cáncer o la sífilis para el cuerpo humano[119]. Cabe preguntar que si Mariátegui fuera de verdad un progresista, ¿por qué no pudo ser más objetivo que la prensa xenófoba? ¿Por qué no logró aplicar la misma medida a los dos tipos de orientales, los andinos y los asiáticos, en vez de elogiar a los primeros, vituperando a los segundos? Es un misterio por qué el Amauta, el mismo que valoró el incanato, fuera incapaz de

[118] Eve Kushner, "Japanese-Peruvians: Reviled and Respected: The Paradoxical Place of Peru's Nikkei", *NACLA: Report on the Americas* 35.2 (September-October 2001), pp. 29-32.

[119] C. Harvey Gardiner, *The Japanese and Peru, 1873-1973* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1975), p. 66. El mismo Mariátegui colaboró anteriormente en *El Tiempo*, durante su "edad de piedra" y después culminando con su oferta para comprarlo en 1923. Sobre este tema consúltese Ricardo Luna Vega, *José Carlos Mariátegui: ensayo biográfico* (Lima: Editorial Horizonte, 1989), pp. 23, 31, 45-46).

ver la contribución oriental como un agente positivo. ¿Le ofuscaba la xenofobia? ¿su indigenismo abarcador? ¿su eurocentrismo ineludible? ¿su concepto de la Guerra del Pacífico? Hay razón de cuestionar sus prejuicios y investigar este tema más profundamente. Por el momento reconocemos que sólo 25 años después de morir el Amauta, en 1951, ya se documentan numerosos "chifas", restaurantes chinos en el Perú[120]. Debieron haber existido durante su tiempo. Lo mismo con las bodegas chinas. Sabemos asimismo que el teatro chino existía en el Perú de aquellos años, incidiendo en ciertos autores contemporáneos (el propio Mariátegui nota imágenes chinas en Valdelomar [*SE*, 261]). Persiste entonces la pregunta, ¿por qué el Amauta no fue avezado en aceptar a chinos y japoneses como humanos? No lo podemos decir con certeza. Ampliaremos nuestra comprensión de su actitud racial si consultamos su postura ante otra etnia: los descendientes de esclavos.

Mariátegui concluye paralelamente que la gente de tez oscura no contribuye con ningún elemento que sea positivo. Sin aportar culturalmente, el negro se limitó a legar a la nación "su sensualidad, su superstición, su primitivismo" (*SE*, 310-1). El ensayista no concibe lo que nosotros sabemos: que sin el negro, escritores como Juana Manuela Gorriti y Enrique López Abújar no hubieran redactado obras negristas. Me refiero a la peruanísima novela de Gorriti, *El ángel caído*, que fue conocida durante la época y una narrativa que salió el mismo año que los *Siete ensayos,* el *Matalaché* de López Abújar[121]. Además, existe una gran influencia de la música afroperuana, la que era tan potente que culminaría más tarde en el "Zambo" Cavero y en la familia Santa Cruz. La misma

[120] Watt Steward, *Chinese Bondage in Peru: A History of the Chinese Coolie in Peru, 1849-1874* (Westport: Greenwood Press, 1970), p. 226.
[121] Juana Manuela Gorriti, "El ángel caído", *Revista de Lima* 5 (1862): 787-92, 827-32, 864-71, 899-903, 939-944, 979-986; 6 (1862): 22-32, 107-110; recogida luego en Juana Manuela Gorriti, *Sueños y realidades*, 2 tomos, 2a. ed. (Buenos Aires: Biblioteca de la Nación, 1907); Enrique López Albújar, *Matalaché* (Lima: Mejía Baca, [1928] 1966).

música criolla de por sí tiene numerosos rasgos oriundos de la cultura afroperuana. El cajón es uno de ellos.

Queda por evaluar más detalladamente estas nociones negativas del chino y del negro en Mariátegui. Para hacerlo, es necesario demarcar bien los orígenes de las culturas africana y asiática en el Perú y el estado de su desarrollo en los años en que vivió José Carlos. Es una tarea que queda por hacer. En esta ocasión nos limitamos a decir que su desinterés por las etnias locales coincide inversamente con su pasión por un aparato económico global.

3.3.5 *Euroindigenismo en la utopía mariateguiana*

Mariátegui podía hablar mejor de Europa y del Ande que de África o China. Su teoría marxista de la nación constituye una conjetura europea que supone ser andina aunque sin llegar a serlo. Se crea por lo tanto una actitud dual *sui generis* ante la nación. Él mismo era de origen dual. Como señala Karen Sanders en su valioso estudio sobre las tradiciones peruanas, a diferencia de otros de su época (González Prada, García Calderón, Belaúnde y Haya de la Torre), Mariátegui era mestizo y pobre[122]. Tal combinación lo haría más cómodo en su actitud ante la historia de la sierra (lo indígena) y más radical en su doctrina política (el indigenismo). Lo que buscaba era la síntesis de dos mundos, la que dejaba fuera a chinos y pardos. En efecto, no es un pensador heterogéneo sino, como bien plantea Mignolo[123], un pensador epistemológico de bordes. La frontera de Mariátegui se encuentra entre su concepto ideal del Tahuantinsuyo y su marxismo. Dicho esto, es extraño que cuando dirigió su atención al Río de la Plata, cuya producción ideología ha sido

[122] Sanders, *op. cit.*, p. 285.
[123] Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 140.

mayormente dualista, no le cautivara su dualismo sino su capacidad de superarlo, eliminando los bordes.

Desde una perspectiva más cercana al *Martín Fierro* que al *Facundo*, el Amauta compara al Perú con la Argentina, el primero dividido en urbano y rural (*SE*, 225), criollos e indígenas, la segunda unida armónicamente, un fenómeno singular. "El argentino es identificable fácilmente en cualquier parte del mundo: el peruano no". ¿Por qué?, porque "existe ya una nacionalidad argentina, mientras no existe todavía, con peculiares rasgos, una nacionalidad peruana" (*SE*, 302). Esta dificultad le preocupa y la considera en varias ocasiones. Descartando toda la especulación sobre la civilización europea y la barbarie campestre de la Generación argentina del 37, Mariátegui forja otra trayectoria.

Encuentra la nacionalidad argentina en el gaucho, en quien "se fundieron perdurable y fuertemente la raza forastera y conquistadora y la raza aborigen" (*SE*, 217). En el Perú, a la inversa, no hay síntesis entre lo indígena y "el *esprit* del Jirón de la Unión" (JCM, XI, 73). En esta coyuntura, el Amauta desaprueba la estética de Valdelomar que veía al Perú como un país criollo y prescinde de todo análisis que no tome en cuenta "la realidad profunda del Perú" (JCM, XI, 71). Su actitud es curiosa. Aunque celebra el mestizaje en el gaucho, parece ver el futuro peruano en el indígena pero no el mestizo, esto a pesar de conocer las teorías de la raza cósmica del mexicano José Vasconcelos. Durante una polémica ocurrida en 1927 entre Mariátegui, Valcárcel, Luis Alberto Sánchez y el indigenista cuzqueño José Ángel Escalante, Sánchez se frustró con Mariátegui insistiendo, "¿No involucra en el movimiento al cholo?"[124].

Con respecto a la posición desfavorecida del mestizo en la ideología mariateguiana, es extraño que él no vaya un paso más en su análisis: la

[124] Luis Alberto Sánchez, "Respuesta a José Carlos Mariátegui", *Mundial* (4 de marzo de 1927), p. 81.

Argentina ha podido forjar una fisonomía "armónica" porque solía exterminar las culturas indígena y negra. Éste no fue el caso del país andino donde las etnias autóctonas eran mucho más desarrolladas y, por ende, más resistentes a la civilización transatlántica. A diferencia del Río de la Plata, el Perú es una nación pluricultural en la que el elemento nativo "brota" a la superficie criolla con mucha frecuencia. Ya que no rinde cuenta a las razones históricas para la cohesión argentina, Mariátegui puede elogiarla.

Como constatamos, la indagación de Mariátegui sobre lo peruano se remonta al autóctono pero no a la fusión de éste con el criollo. Es decir que en su pensamiento se superan los bordes únicamente en una fantasía: una nación indígena. Él enfatiza que "la nueva peruanidad es una cosa por crear. Su cimiento histórico tiene que ser indígena" (*SE*, 227). El problema con esta actitud es que no se basa en el indio real, sino en un concepto ideal, asentado en la época prehispánica. El autor de los *Siete ensayos* es capaz de cometer un error de tal índole debido a una debilidad en su formación. Arguedas lo explica, "Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo..."[125]. Tal error de bibliófilo le condujo a olvidarse de las condiciones contemporáneas fraguando una condición permanente de bordes entre la cultura milenaria y la sociedad industrial.

A pesar de conversar con los quechuaparlantes que frecuentaban las discusiones prolijas en su casa, sólo integraba en sus teorías lo que encajaba con su ideología eurocéntrica. En una palabra, él no pudo penetrar en la mente autóctona, no pudo efectuar una transculturación

[125] José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, 5a. ed., ed. Ángel Rama (México: Siglo XXI, Editores, 1989), p. 192. En adelante todas las referencias a este libro se indicarán entre paréntesis con la letra *"F"* en nuestro texto.

mayormente dualista, no le cautivara su dualismo sino su capacidad de superarlo, eliminando los bordes.

Desde una perspectiva más cercana al *Martín Fierro* que al *Facundo*, el Amauta compara al Perú con la Argentina, el primero dividido en urbano y rural (*SE*, 225), criollos e indígenas, la segunda unida armónicamente, un fenómeno singular. "El argentino es identificable fácilmente en cualquier parte del mundo: el peruano no". ¿Por qué?, porque "existe ya una nacionalidad argentina, mientras no existe todavía, con peculiares rasgos, una nacionalidad peruana" (*SE*, 302). Esta dificultad le preocupa y la considera en varias ocasiones. Descartando toda la especulación sobre la civilización europea y la barbarie campestre de la Generación argentina del 37, Mariátegui forja otra trayectoria.

Encuentra la nacionalidad argentina en el gaucho, en quien "se fundieron perdurable y fuertemente la raza forastera y conquistadora y la raza aborigen" (*SE*, 217). En el Perú, a la inversa, no hay síntesis entre lo indígena y "el *esprit* del Jirón de la Unión" (JCM, XI, 73). En esta coyuntura, el Amauta desaprueba la estética de Valdelomar que veía al Perú como un país criollo y prescinde de todo análisis que no tome en cuenta "la realidad profunda del Perú" (JCM, XI, 71). Su actitud es curiosa. Aunque celebra el mestizaje en el gaucho, parece ver el futuro peruano en el indígena pero no el mestizo, esto a pesar de conocer las teorías de la raza cósmica del mexicano José Vasconcelos. Durante una polémica ocurrida en 1927 entre Mariátegui, Valcárcel, Luis Alberto Sánchez y el indigenista cuzqueño José Ángel Escalante, Sánchez se frustró con Mariátegui insistiendo, "¿No involucra en el movimiento al cholo?"[124].

Con respecto a la posición desfavorecida del mestizo en la ideología mariateguiana, es extraño que él no vaya un paso más en su análisis: la

[124] Luis Alberto Sánchez, "Respuesta a José Carlos Mariátegui", *Mundial* (4 de marzo de 1927), p. 81.

Argentina ha podido forjar una fisonomía "armónica" porque solía exterminar las culturas indígena y negra. Éste no fue el caso del país andino donde las etnias autóctonas eran mucho más desarrolladas y, por ende, más resistentes a la civilización transatlántica. A diferencia del Río de la Plata, el Perú es una nación pluricultural en la que el elemento nativo "brota" a la superficie criolla con mucha frecuencia. Ya que no rinde cuenta a las razones históricas para la cohesión argentina, Mariátegui puede elogiarla.

Como constatamos, la indagación de Mariátegui sobre lo peruano se remonta al autóctono pero no a la fusión de éste con el criollo. Es decir que en su pensamiento se superan los bordes únicamente en una fantasía: una nación indígena. Él enfatiza que "la nueva peruanidad es una cosa por crear. Su cimiento histórico tiene que ser indígena" (*SE*, 227). El problema con esta actitud es que no se basa en el indio real, sino en un concepto ideal, asentado en la época prehispánica. El autor de los *Siete ensayos* es capaz de cometer un error de tal índole debido a una debilidad en su formación. Arguedas lo explica, "Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo…"[125]. Tal error de bibliófilo le condujo a olvidarse de las condiciones contemporáneas fraguando una condición permanente de bordes entre la cultura milenaria y la sociedad industrial.

A pesar de conversar con los quechuaparlantes que frecuentaban las discusiones prolijas en su casa, sólo integraba en sus teorías lo que encajaba con su ideología eurocéntrica. En una palabra, él no pudo penetrar en la mente autóctona, no pudo efectuar una transculturación

[125] José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, 5a. ed., ed. Ángel Rama (México: Siglo XXI, Editores, 1989), p. 192. En adelante todas las referencias a este libro se indicarán entre paréntesis con la letra "*F*" en nuestro texto.

al revés. Su indigenismo erige lo que Kaliman ha llamado una cultura imaginada. Hay que preguntar, entonces, por qué el ensayista, siendo él mismo mestizo, conocedor de las teorías de Vasconcelos, no vio el futuro en el mestizo. Huelga decirlo, su indígena perteneció al Tahuantinsuyo sin vincularse necesariamente a la sierra de su era. Representa un concepto criollo (¡aunque progresista!) y por lo tanto eurocéntrico del indígena.

Durante su época, Haya de la Torre tachó a Mariátegui de europeizante[126]. Cuando éste responde, se adhiere conscientemente a una tradición con Sarmiento, uno de los ensayistas más europeizantes quien le ilumina el camino. Alega que la inclinación eurocéntrica de Sarmiento fue el "mejor modo de ser argentino" (*SE*, 14). Por una parte, inclinarse hacia Sarmiento implica alejarse de José Hernández. Por otra, implica orientarse hacia Europa, no al suelo americano. Todo esto significa que, pese a su elogio al gaucho, se pronuncia al favor de lo transatlántico, y como resultado, contra el indígena y contra el mestizo. Se crea un abismo entre lo que es y lo que se propone. Acaso estos bordes resulten de mirar a la patria con ojos de extranjero, posibilidad facilitada con el destierro voluntario o forzado. González Prada tuvo que salir de su propio país para verlo con más objetividad, lo mismo con el autor del *Facundo* cuando se encontró exiliado en Chile[127]. Verificamos fenómeno idéntico en Mariátegui quien recibió una beca del dictador Leguía para estudiar en Italia. Es reveladora la siguiente confesión: "He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales" (*SE*, 14). En esto se asemeja mucho a Sarmiento y González Prada, aunque sus ideas socialistas no coinciden muy bien ni con el capitalismo de

[126] Mignolo, *op. cit.*, p. 140.
[127] Este fenómeno ya se ha estudiado en una multitud de literatos peruanos. Véase Estuardo Núñez, *La imagen del mundo en la literatura peruana*, 2a. ed. (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1989).

Sarmiento ni con la anarquía de González Prada[128]. ¿Qué solución busca para su América? El sistema natural del comunismo, informado por el marxismo europeo.

Cuando Mariátegui procura conciliar a Sarmiento con el gaucho se contradice. Lo hace también cuando inquiere sobre la corporeidad de la nación. En 1924, declara que "la nación no es una abstracción, no es un mito" (JCM, III, 59). Más tarde en los *Siete ensayos* anuncia que "la nación... es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable" (*SE*, 210)[129]. Creo que la discontinuidad semántica surge del contexto de las dos afirmaciones. En la primera, se refiere a la nación en su oposición a los factores internacionales. La tensión entre los dos es palpable. Mignolo diría que hay una tensión de bordes[130]. En la segunda, se refiere a la colonia peruana que negaba a los indígenas, imposibilitando un borde entre criollos y andinos. Una frontera es ineludible en una sociedad heterogénea porque implica la diferencia, sin la cual, no se conoce la realidad. De lo contrario, la nación se convierte en mito. Esta idea encontrará su eco en Anderson cincuenta años después[131]. Dentro de estas líneas, Mariátegui lamenta que, históricamente, el país se ha definido por su españolidad (*SE*, 209). Mejor dicho, la conquista y la colonización ibéricas han determinado la peruanidad, no la herencia quechua. Así es el caso del Inca Garcilaso de la Vega (*SE*, 211) quien madura en España, lejos de su pueblo. Con esta idea Mariátegui vuelve otra vez a los

[128] Se repite que González Prada siguió el socialismo, clasificación errónea ya que repudia a esta doctrina en "Socialismo y anarquía", *Anarquía*, en GP, v. III, pp. 287-289, y en otros lugares.
[129] El concepto de mito en Mariátegui se estudia en Patricia D'Allemand, "Las contribuciones de Mariátegui a la crítica latinoamericana", *Thesaurus* 49.3 (sep.-dic. 1994), pp. 449-490 y en Antonio Melis, "Mariátegui, el primer marxista de América", *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, ed. José Aricó, 2a. ed. (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980), pp. 220-222.
[130] Mignolo, *op. cit.*, p. 140.
[131] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, revised edition (London: Verso, 1991).

al revés. Su indigenismo erige lo que Kaliman ha llamado una cultura imaginada. Hay que preguntar, entonces, por qué el ensayista, siendo él mismo mestizo, conocedor de las teorías de Vasconcelos, no vio el futuro en el mestizo. Huelga decirlo, su indígena perteneció al Tahuantinsuyo sin vincularse necesariamente a la sierra de su era. Representa un concepto criollo (¡aunque progresista!) y por lo tanto eurocéntrico del indígena.

Durante su época, Haya de la Torre tachó a Mariátegui de europeizante[126]. Cuando éste responde, se adhiere conscientemente a una tradición con Sarmiento, uno de los ensayistas más europeizantes quien le ilumina el camino. Alega que la inclinación eurocéntrica de Sarmiento fue el "mejor modo de ser argentino" (*SE*, 14). Por una parte, inclinarse hacia Sarmiento implica alejarse de José Hernández. Por otra, implica orientarse hacia Europa, no al suelo americano. Todo esto significa que, pese a su elogio al gaucho, se pronuncia al favor de lo transatlántico, y como resultado, contra el indígena y contra el mestizo. Se crea un abismo entre lo que es y lo que se propone. Acaso estos bordes resulten de mirar a la patria con ojos de extranjero, posibilidad facilitada con el destierro voluntario o forzado. González Prada tuvo que salir de su propio país para verlo con más objetividad, lo mismo con el autor del *Facundo* cuando se encontró exiliado en Chile[127]. Verificamos fenómeno idéntico en Mariátegui quien recibió una beca del dictador Leguía para estudiar en Italia. Es reveladora la siguiente confesión: "He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales" (*SE*, 14). En esto se asemeja mucho a Sarmiento y González Prada, aunque sus ideas socialistas no coinciden muy bien ni con el capitalismo de

126 Mignolo, *op. cit.*, p. 140.

127 Este fenómeno ya se ha estudiado en una multitud de literatos peruanos. Véase Estuardo Núñez, *La imagen del mundo en la literatura peruana*, 2a. ed. (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1989).

Sarmiento ni con la anarquía de González Prada[128]. ¿Qué solución busca para su América? El sistema natural del comunismo, informado por el marxismo europeo.

Cuando Mariátegui procura conciliar a Sarmiento con el gaucho se contradice. Lo hace también cuando inquiere sobre la corporeidad de la nación. En 1924, declara que "la nación no es una abstracción, no es un mito" (JCM, III, 59). Más tarde en los *Siete ensayos* anuncia que "la nación... es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable" (*SE*, 210)[129]. Creo que la discontinuidad semántica surge del contexto de las dos afirmaciones. En la primera, se refiere a la nación en su oposición a los factores internacionales. La tensión entre los dos es palpable. Mignolo diría que hay una tensión de bordes[130]. En la segunda, se refiere a la colonia peruana que negaba a los indígenas, imposibilitando un borde entre criollos y andinos. Una frontera es ineludible en una sociedad heterogénea porque implica la diferencia, sin la cual, no se conoce la realidad. De lo contrario, la nación se convierte en mito. Esta idea encontrará su eco en Anderson cincuenta años después[131]. Dentro de estas líneas, Mariátegui lamenta que, históricamente, el país se ha definido por su españolidad (*SE*, 209). Mejor dicho, la conquista y la colonización ibéricas han determinado la peruanidad, no la herencia quechua. Así es el caso del Inca Garcilaso de la Vega (*SE*, 211) quien madura en España, lejos de su pueblo. Con esta idea Mariátegui vuelve otra vez a los

128 Se repite que González Prada siguió el socialismo, clasificación errónea ya que repudia a esta doctrina en "Socialismo y anarquía", *Anarquía*, en GP, v. III, pp. 287-289, y en otros lugares.

129 El concepto de mito en Mariátegui se estudia en Patricia D'Allemand, "Las contribuciones de Mariátegui a la crítica latinoamericana", *Thesaurus* 49.3 (sep.-dic. 1994), pp. 449-490 y en Antonio Melis, "Mariátegui, el primer marxista de América", *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, ed. José Aricó, 2a. ed. (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980), pp. 220-222.

130 Mignolo, *op. cit.*, p. 140.

131 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, revised edition (London: Verso, 1991).

argentinos quienes, en cambio, se contactan directamente con su gente. Han logrado sintetizar lo indígena y lo europeo en el gaucho. Mariátegui reconoce que el propio Borges hereda el gauchismo (*SE*, 217-8). Nosotros sabemos que Borges encuentra una síntesis feliz entre el gaucho y la filosofía europea. Tal vez Mariátegui lo intuyó, antes de *Ficciones* y *El Aleph*. Repite este devenir fusionista cuando se pone en contacto con el indígena histórico mediante un socialismo europeo, hallando, como señala Cornejo Polar, "una articulación valedera entre el indigenismo y el socialismo"[132]. Pero hay que repetirlo: la fusión que Mariátegui postula entre la historia andina y el socialismo deja afuera al autóctono contemporáneo. Fue precisamente esta táctica que hizo esta propuesta aceptable al mundo intelectual. A diferencia de González Prada quien no intenta ocultar su internacionalismo, Mariátegui esconde el suyo detrás de un "incanato" que él mismo configura[133]. Por este patriotismo engañoso, este internacionalismo furtivo no recibe las amargas críticas que sufre el autor de *Horas de lucha*, las cuales lo denuncian como antipatriótico.

Siendo un pensador de bordes, Mariátegui pudo pasar por alto a las culturas contemporáneas, la china, la negra, la indígena y la mestiza, buscando siempre una forma de insertar al país en la segunda globalización. El Amauta, a despecho de su propia cultura literaria, propone medidas fiscales, utilitarias, para definir al país. En esto consiste su significado. Como advierte Sanders, "con Mariátegui se inicia una nueva manera de entender el Perú que subraya el papel de las fuerzas materiales para determinar la sociedad"[134]. No por otra razón Mariátegui dice que las soluciones administrativas, pedagógicas, étnicas y morales no han funcionado, y que lo que vale es una solución económica (*SE*, 46).

[132] Cornejo Polar, *Escribir*, p. 187.
[133] Esto a pesar de apartarse de los postulados de Stalin, tema del reciente estudio de Juan E. De Castro, *Mestizo Nations: Culture, Race, and Conformity in Latin American Literature* (Tucson: The University of Arizona Press, 2002), p. 83.
[134] Sanders, *op. cit.*, p. 335.

Por práctico que fuese su ideario, setenta años consecutivos de historia capitalista demuestran diáfanamente los estragos de una comunidad mundial definida por las corporaciones transnacionales. Chomsky ofrece un término para describir este fenómeno. Lo llama la "quinta libertad", la de robar y explotar, reclamada por los poderosos[135]. Esta libertad se evocó en nombre del progreso durante la época de González Prada y Mariátegui, y después , se evocó en nombre de la globalización, o sea, la tercera globalización, imponiendo el mercado occidental a las regiones más tradicionales. El socialista estaba muy consciente del poder global del movimiento económico. Como éste pretende subordinar la conciencia racial (chinos, negros, quechuaparlantes) a los vaivenes del mercado, lo étnico no cuenta en las construcciones internacionales. Por esto elogió al gaucho y a Sarmiento. Aquél representa la subordinación de la heterogeneidad que impide la estabilidad y éste fomenta las condiciones para establecer el libre comercio. La cohesión era necesaria para fomentar el capitalismo, éste a su vez necesario para llegar al socialismo. Es llamativo que Mariátegui no tomara en cuenta que el cholo ha asimilado el capitalismo más el andino, fenómeno que más tarde estudiaría Hernando de Soto[136]. Quizá no pudo captarlo porque el cholo representaba la superación de los bordes, paso que él no fue capaz de tomar en el choque que el fomentaba entre el Tahuantinsuyo y el internacionalismo.

3.4 *Arguedas: su alabanza del mestizo cultural*

> Y el mundo latinoamericano, y el andino específicamente, es de una violencia extrema y de una extrema disgregación. Aquí todo está mezclando con todo, y los contrastes más gruesos se yuxtaponen, cara a cara, cotidianamente[137].

[135] Noam Chomsky, *On Power and Ideology: The Managua Lectures* (Boston: South End Press, 1987), p. 7.
[136] Hernando de Soto, E. Ghersi & M. Ghibellini, *El otro sendero* (México: Diana, 1991).
[137] Cornejo Polar, *Escribir*, p. 22.

Un vistazo superficial a la obra de José María Arguedas (Perú: 1911-1969) podría llevarse a uno a concebirlo como indigenista. Sería un desacierto tal acercamiento a su producción, sin embargo, porque los autóctonos a quienes presta atención están en contacto con "mistis", o criollos blancos, mientras que éstos rozan con aquellos. La influencia mutua entre estos dos grupos crea lo que podría denominarse el mestizaje, y desde la perspectiva de Arguedas, ya que la fusión de razas es un dado para elogiar, debería llamarse mesticismo[138]. Para entenderlo de una forma más comprensiva, tendremos que atar varios hilos que, tejidos, describen su ideología. En esfuerzos como *Los ríos profundos*, *Todas las sangres* y cuantiosos ensayos veremos una serie de elementos como la experiencia de su juventud y su relación con la antropología, tanto la local como la nacional e internacional, desde una perspectiva histórica que explica el presente. Específicamente repasaremos el análisis comparativo que logra Arguedas sobre el Perú y México, en el presente y en sus respectivas historias. Hecho esto, indagaremos en la trayectoria y transmutación del mito de Incarrí y su sentido para el mestizaje. Después, discutiremos el fenómeno de la transculturación cultural, especialmente en el contexto de las migraciones. Lo nacional no puede entenderse sin ubicarse en un contexto mundial de donde entran fuerzas económicas, problema que también ahondaremos. Una forma de resistir lo que nosotros llamamos globalización sería por un concepto fuerte de cultura nacional. Para Arguedas éste encuentra su modelo en el Tahuantinsuyo. Para entender la noción que tenía del Incanato acudiremos a sus ensayos antropológicos, cotejando sus juicios con el de otra erudita andina, Clorinda Matto de Turner. De esta comparación, se desprenderá una construcción diacrónica de la cultura nacional. Concomitantemente,

[138] Vallières llega a una conclusión parecida y aporta el término "mesticismo" para describir a la obra de Arguedas. Consúltese María Gladys Vallières, "El lugar de José María Arguedas en la evolución del indigenismo literario", *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, eds. José Antonio Mazzotti & U. Juan Zevallos Aguilar (Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996), pp. 365-377.

de acuerdo con la hipótesis mesticista de Arguedas, no se puede acudir al Tahuantinsuyo sin después hablar de la colonia. Concluiremos comentando la posibilidad de realizar una modernidad andina en el Perú y destacando el modelo de Arguedas como técnica para resistir la globalización.

Si otros intelectuales como González Prada y Mariátegui fueron deficientes en su conocimiento del quechua, no fue así con José María Arguedas. Con él la literatura peruana se libera de las limitaciones eurocéntricas aunque sin llegar al quechuacentrismo. Como ha observado Ortega, la novela de Arguedas –a diferencia de la hegemónica y criolla– reconstruye "un espacio convergente de la pluralidad antagónica"[139]. Por esta razón, sería simplificar demasiado llamar a su obra indigenista. La realidad variada que Ortega atribuye a la ficción de Arguedas se compone de una dinámica étnica. Como bien piensa Forgues, Arguedas veía en la mezcla de razas la forma de cómo resolver todos los conflictos[140]. Esta conciencia multirracial que define su producción, es un componente importante, pero no el único. El Perú que nos ofrece el novelista va más allá que lo cultural, reconociendo también las clases económicas, las unas que ejercen sobre otras. Es esta escritura multifacética la que nos presenta.

El paradigma étnico contribuye a la realidad peruana mayormente como agente de transición. Es un proceso dinámico. Por esto la obra de Arguedas es significativa. Como bien añade Ortega en otro lugar, "nos muestra los conflictos sociales de un país en proceso de cambio"[141].

[139] Entrevista de Gustavo Faverón Patriau con Julio Ortega, "Al acecho desde el margen: Julio Ortega y las fronteras de la postmodernidad", *Somos, El Comercio* (6 de setiembre de 1997).

[140] Roland Forgues, "Vallejo, Mariátegui y Arguedas: La palabra que se inventa y nos inventa cada día", *Encuentro Internacional de Peruanistas*, dos tomos, *Estado de los estudios histórico-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX* (Lima: UNESCO, Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998), II, p. 320.

[141] Julio Ortega, *Figuración de la persona* (Barcelona: EDHASA, 1970), p. 282.

Por esto, sus escritos no deben concebirse como indigenistas. De llamarlos así es coartar nuestra comprensión de lo que se propone en ellos. A este autor le interesa el indio, pero más le fascina el mestizo, y aún más, la transformación del peruano milenario cuando se pone en contacto con cholos, hacendados andinizados y hasta con criollos de la costa. Esta circunstancia no se define únicamente por la raza sino también por las fuerzas de la modernidad, las del mercado global. El mestizaje, entonces, ocupa un plano soberano en su ideario dentro de diversas redes económicas. Esto por lo menos es su planteamiento a partir de *Todas las sangres*[142], novela en la cual su propuesta es más bien mestizocéntrica dentro de una economía global, apartando a su autor categóricamente de los "indigenismos", criollos y unidimensionales de Matto de Turner y González Prada.

No sólo existen etnias y esferas económicas sino que las mismas se organizan jerárquicamente. Un microcosmos de esta realidad puede encontrarse en la condición psicológica de Arguedas. Él, como su país, padeció de la pirámide social. Por lo tanto, comenta desde adentro una realidad multifacética dominada por las escalas sociales a la vez que pone de manifiesto cómo éstas se influyen mutuamente y hasta cómo permutan. Es consciente de los estamentos quizá porque sufre de un complejo de inferioridad, la cual se remontaba a los tiempos cuando su madrastra lo comparaba con los "despreciables" quechuaparlantes. En una nota biográfica, de la época posterior a *Todas las sangres*, revela sus primeros recuerdos de la vida:

142 Para Castro-Klarén, *Todas las sangres* representa una reorientación en el pensamiento de Arguedas. Antes de aquella obra mesticista, el "mundo creado por Arguedas es una original escisión", Sara Castro-Klarén, *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana* (México: Premià, 1989), p. 97. Más allá que este importante libro, Castro-Klarén ha publicado numerosos artículos y capítulos sobre Arguedas. Al leer las últimas pruebas de nuestro libro vino a nuestras manos otro que promete vigorizar de nuevo a los estudios arguedianos. Se trata de Sara Castro-Klarén, "'Como chancho, cuando piensa': el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 26.1-2 (Otoño-Invierno 2001-2002), pp. 25-39.

> Mi padre se casó en segundas nupcias con una mujer que tenía tres hijos; yo era el menor y como era muy pequeño me dejó en la casa de mi madrastra, que era dueña de la mitad del pueblo; tenía mucha servidumbre indígena y el tradicional menosprecio e ignorancia de lo que era un indio, y como a mí me tenía tanto desprecio y tanto rencor como a los indios, decidió que yo había de vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí[143].

Estos humildes orígenes impidieron que Arguedas fuera cosmopolita como González Prada o Mariátegui. Otras diferencias se destacan entre él y otros escritores: obviamente, no pudo ocuparse de la cuestión étnica desde una perspectiva feminista como Matto de Turner, ni pudo ser visionario como alguien como Borges, quien en su relato "El etnógrafo", concibe al autóctono como portador de una omnisciencia infinita. El erudito que protagoniza este cuento, por ejemplo, simboliza lo misterioso inexplicable de la vida. Borges crea, como consecuencia, un indigenismo idealista[144]. Es interesante comparar este etnógrafo con otro, el mismo Arguedas, el que crea un enfoque más equilibrado, más realista. Su visión de las cosas no pudo ser idealista, ni anarquista, ni socialista, ni feminista porque el autor conoció personalmente al indígena y al mestizo. Los proyectó como entes de carne y hueso, no como el "otro". Cuando Arguedas pinta al cholo tal como es, desde la perspectiva de alguien que, según indica Cornejo Polar, migra por los rincones de su mundo andino[145], va más allá que una sencilla descripción. Toma una postura activa y social.

Para ubicar a Arguedas en un contexto más comprensible, habrá que examinarlo dentro de la etnología, un tipo de antropología que se

143 José María Arguedas, *Páginas escogidas* (Lima: Editorial Universo, 1972), p. 247.
144 Jorge Luis Borges, "El etnógrafo", *Elogio de la sombra* (Buenos Aires: Emecé, 1966), pp. 33-35.
145 Véase Antonio Cornejo Polar, "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", *Revista Iberoamericana* 176-177 (jul.-dic. 1996), pp. 837-844.

acerca a las etnias, sus modales grupales y cómo se modifican. Tales rudimentos se definen como parte de un microcosmos y en su relación con lo nacional. En esto el escritor peruano participa de una inclinación continental que predominaba en los años cincuenta y sesenta. En esta misma tendencia participa Borges cuando ofrece la susodicha historieta. Con nuevos datos, los tipos de becas y las aficiones personales, estas décadas experimentan un cambio en la orientación y en el enfoque de las ciencias sociales. Strickon registra el paso de la antropología local, las tribus perdidas en las Amazonas o en Yucatán, al de la antropología nacional[146]. Como parte de este enfoque surgen dos dudas. La primera resulta del efecto de la nación en la comunidad local. La segunda consiste en cómo se permutan el conocimiento de la historia y la estructura y la función del Estado tras las investigaciones acerca de las agrupaciones locales. Concretamente es útil plantear la pregunta, ¿Qué aspectos de la nación se revelan por la comunidad o cultura bajo investigación[147]? Arguedas, ejerciendo su profesión como antropólogo[148], hace esto precisamente cuando efectúa su estudio, "Evolución de las comunidades indígenas". En él se compara a los quechuaparlantes del Valle de Mantaro con otros del sur, donde hay más latifundios. Al cotejar dos microculturas, llega a desarrollar teorías sobre el desnivel de integración cultural y su sentido para la nación.

La mejor forma de entender al mestizo es comenzando con el indígena. Comparando la historia mesoamericana con la peruana,

[146] Arnold Strickon, "Anthropology in Latin America", en *Social Science Research on Latin America: Report and Papers of a Seminar on Latin American Studies in the United States held at Stanford, California, July 8-August 23, 1963* (New York: Columbia University Press, 1964), pp. 133-139.

[147] Strickon, *op. cit.*, p. 140.

[148] Arguedas es mucho más que un poeta o un novelista. Un repaso de los periódicos de aquellos años revela variados ensayos suyos sobre la sociología, la antropología y la educación. Es un aspecto no muy estudiado de este importantísimo autor el cual esperamos investigar en algún momento.

Arguedas descubre una diferencia sustancial. Si los nahuas (conocidos posteriormente como aztecas) inicialmente ofrecieron más resistencia a la conquista, en seguida, se quebró su espíritu. En cambio, Atahualpa se dejó engañarse, pero después, "la rebeldía de los indios duró todo el período colonial y no se aplacó con la República" (*F*, 1). Por las cuantiosas revueltas que surgieron, Arguedas asigna más valor a la cultura autóctona para el Perú que para México (*F*, 1). Su posición no es mero chauvinismo, las crónicas la apoyan. Si los nahuas de la posconquista no solidificaron tanta resistencia como sus prójimos peruanos, es porque, desde el principio, hicieron "generación" con los conquistadores[149] y sus descendientes. Los incas en cambio se refugiaron en el exilio (Vilcabamba)[150].

El resultado de esta diferencia entre los dos países, herederos respectivamente de los incas y de los mexicas, es que "el mestizo en el Perú no tiene el número ni el poder, ni la influencia que ejerce en México" (*F*, 5). Esta divergencia entre las dos naciones resulta de las desemejanzas culturales entre andinos y mesoamericanos, las que dieron formas distintas en las eventuales naciones peruana y mexicana. Aquellas discrepancias partían de la propensión de los *tlatoanis* mexicas (sus "reyes") en mezclarse con otras etnias frente a la de los incas de mantener puro su linaje[151]. Igualmente, el elevado porcentaje de mestizaje en México se fomentó aún más a partir de la Revolución que estalló en 1910, la cual indujo a una revuelta social de casi todos los sectores nacionales. Sea cual sea la razón por el mayor mestizaje y su poder en México, un producto

[149] Los mexicas históricamente hacían "generación" con las otras etnias para acumular el poder. Luego todos los grupos continuaron esta práctica con los españoles para sobrevivir en el ámbito colonial. Thomas Ward, "Expanding Ethnicity in Sixteenth-Century Anahuac: Ideologies of Ethnicity and Gender in the Nation-Building Process", *MLN* 116.2 (2001), pp. 419-452.

[150] Una crónica fundamental para entender la ideología inca durante este período es Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992).

[151] Ward, "Expanding Ethnicity", p. 429.

concomitante de ello es que se reducen "los prejuicios de raza y de cultura" (*F*, 6). Arguedas exagera hasta cierto punto la falta de racismo en el país norteño. Pero tiene razón en lo que toca al Perú que ha tenido una historia distinta. Un residente de Lima que va a la sierra, la contempla "más como un observador que como un paisano" (*F*, 7). Un andino que llega a la metrópoli genera un desprecio más acerbo de lo que sería el caso con otros provincianos en la capital de cualquier otro país. Tal actitud limeña se perfila en el epígrafe de la novela de Jaime Bayly con el cual comenzamos este capítulo.

Aunque en ensayos como "El indigenismo en el Perú", una ponencia de 1965 la cual leyó en el Coloquio de Escritores organizado en Génova, Arguedas parece resolver el conflicto entre "indigenismo" e "hispanismo" a favor del primero[152], su verdadera posición cae entre los dos polos; es más bien mesticista. Frecuentemente Arguedas llega al mestizo mediante el indígena. De forma parecida, se acerca a la nación por medio de la etnología local. En su investigación que lleva el título "Mitos quechuas poshispánicos", trata de buscar una pauta para comprender la mentalidad de la gente rural. No es el primero en hacer esto. Sarmiento lo había hecho un siglo antes cuando recogió historias orales en su *Facundo*. Éstas son para Ramos "alternativas", los cuales el ensayista intenta dominar con su escritura racional[153]. De alguna manera el peruano participa en esta tradición, aunque invierte las posiciones relativas entre lo popular y lo erudito que definen la producción de Sarmiento. Arguedas estudia el primero sin intentar subordinarlo al segundo como sí lo hizo el argentino. El fin del peruano es conservar la cultura oral para preservarla tal como fue.

[152] José María Arguedas, *Indios, mestizos y señores* (Lima: Editorial Horizonte, 1989), pp. 9-20. En adelante todas las referencias a este tomo irán abreviadas en "*I*" y se encontrarán dentro de nuestro texto. Una versión más corta de este ensayo se publicó en *Formación de una cultura nacional indoamericana*.

[153] Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), pp. 30-31.

Para una época en que la antropología se hizo nacional, tiene sentido que Arguedas se interesara en el mito, elemento fundamental en la realización de la patria. De acuerdo con Smith, el mito, la memoria, los valores y el simbolismo, constituyen características permanentes de la cultura. De acuerdo con el sociólogo inglés, estos recursos se preservan en las artes, las lenguas, las ciencias y las leyes de la comunidad[154]. Arguedas recupera los mitos en la historia oral. Archiva variaciones en el ciclo de Inkarrí y las analiza en virtud de la influencia poshispánica o su ausencia. El germen de esta figura se encuentra en el asesinato de Atahualpa a manos de Pizarro. Cuando el conquistador se enteró de que el Inca había sentenciado a su medio hermano Huáscar a la muerte, contempló quemarlo vivo en la hoguera. Tal forma de muerte, la pérdida de un cuerpo, nos enfatiza María Rostworowski, fue de lo más temido. Para los incas, la preservación del cuerpo del difunto fue de suma importancia, por lo que surge la tradición de momificar a los inca-reyes. Atahualpa aceptó el bautizo con un solo fin: para proteger su cuerpo, trascendental aun en la muerte; "Al preservar su momia, según la creencia popular, podría esperarse un día su retorno"[155]. Aquí encontramos la génesis del mito Inkarrí.

Al comparar las variantes de esta tradición en diversas comunidades, cada una con diferentes grados de transculturación, Arguedas pone al desnudo discrepancias notables entre ellas. En Q'ero todavía hay poca o nula resonancia hispánica en el mito de Inkarrí. En otros lugares como Vicos, Quinua o Puquio, existen escalones desiguales de influencia europea. Arguedas descubre que en el mito "puro" de Q'ero, hay una sola humanidad, formulación que se distingue de otras en las cuales el cosmos padece de una ruptura, el resultado de la entrada de los conquistadores, del dios católico y del rey español que crea a una segunda humanidad.

[154] Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell Publishers, LTD, 1986), p. 3.

[155] Rostworowski, *op. cit.*, p. 176.

Según Arguedas, las dos humanidades encarnan un "dualismo social y cultural" (*F*, 178). El "indio" y el "*misti*" representan esta construcción bipolar (*F*, 178). En las fábulas poshispánicas pueden reintegrarse la cabeza y el tronco de Inkarrí, preservando la integridad del organismo. Sólo de esta manera se restablecería un reino de indios, forjando de nuevo una humanidad única. Si bien la cabeza y el cuerpo permanecen apartados, se aceptará la escisión en dos de la humanidad. Estas dos mentalidades representan una actitud optimista (por la integración del cuerpo incaico), o pesimista (por su división). Encarnan el conflicto interior que sufre el aborigen peruano. Es el mismo que Arguedas trata de reconciliar en el mestizaje que adelanta.

De acuerdo con este escritor, ya durante el coloniaje había dos procesos de síntesis. En ellos había una "incesante reacción mutua" entre las culturas autóctonas y europeas, resultando en el fenómeno del mestizo (*F*, 2). En el caso más obvio, "el pueblo nativo asimiló una ingente cantidad de elementos de la cultura hispánica, aparte de los que las autoridades le impusieron" (*I*, 12-13). No tan patente, quizás, es que,

> Los españoles y sus descendientes, rodeados por la masa indígena que a todo lo largo del país habla una sola lengua y aislados por gigantes montañas y abrigados por ellas en el fondo de angostos valles de prodigiosa hermosura, se indigenizan mucho más de lo que hasta ahora se ha descubierto (*I*, 13).

Lo que sugiere aquí es que ya en la época colonial se origina la sintética nacionalidad peruana. Pues así vislumbramos la nacionalización [no en el sentido económico] bidireccional:

1) quechua → hispanización
2) hispano → indigenización

El autor avisa que, aunque acontecen dos rutas de transculturación, las dos "se mantienen profundamente diferenciadas" (*I*, 13). Esta dinámica

sigue hoy día cuando los nativos entran en Lima. Pierden su lengua pero no su música, sus danzas y su estilo cooperativo del trabajo, modales que influyen en los mismos limeños (*I*, 20). Cualquier visitante a la capital puede comprobar la conclusión arguediana. Hasta el castellano del novolimeño guarda la influencia de un quechua hablado en la sierra. Por ejemplo, a la pregunta, "¿Dónde se toma la combi?", una respuesta típica sería "dos cuadras pa'arriba". Aun con la relativa horizontalidad de las calles urbanas, las direcciones todavía pueden orientarse para arriba o para abajo, reflejando la geografía de la sierra. Entre los habitantes antiguos (criollos y mestizos) y los novolimeños se crea una tensión en la lengua hablada.

El siglo XX se ha caracterizado por una de las migraciones más amplias en el Perú[156]. Comenzó antes de Arguedas (como indicamos arriba), se hizo patente durante su vida y sigue a una velocidad acelerada en nuestros días. ¿Cuál es el rumbo típico de estos movimientos? Consiste en "el traslado constante y creciente de la población serrana hacia la costa, especialmente a Lima y a las otras ciudades" (*F*, 5). Estos andinos, ya cholos, conservan "sus fiestas principales en una reproducción muy aproximada del original" (*F*, 5). Con sus festivales, sus canciones y sus bailes estimulan un cambio en la cultura capitalina. Con la globalización este proceso se complica. En las peñas de Barranco, se escucha el huayno lindante con la música criolla y la norteamericana importada. Después, las mezclas rítmicas continúan creando géneros jamás pensados, la música chicha y la tecnocumbia. Por consiguiente, las observaciones de Arguedas todavía son vigentes. En tanto Lima se choliza, al contrario, el indígena se diluye lentamente (*F*, 7).

---

[156] El fenómeno de las migraciones ha sido objeto de varios estudios. Consúltese el artículo ya citado de Cornejo Polar, "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", el de Brad Epps, "Actas y actos de inmigración", y el de Abril Trigo, "Migrancia: memoria: modernidá", los dos incluidos en *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, ed. Mabel Moraña (Santiago/Pittsburgh: Editorial Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000), páginas 261-272; 273-291, respectivamente.

Sin embargo, llegar al mestizaje no es tarea fácil. No es simplemente un fluir entre las culturas criolla e indígena. Las diferentes regiones conservan sus propias modalidades, un huayno de un local se desconoce en otro. Hay una falta de "comunicación lingüística" entre las diversas culturas (*I*, 16). Este problema surge en *Los ríos profundos* con el malogrado esfuerzo de producir una colectividad en una chichería[157]. Los diversos grupos pueden tener desprecio, el uno al otro, un pueblo recibiendo al forastero con odio (A, III, 28-30). Las dificultades en realizar una identidad en común surgen en otros momentos también. El joven protagonista de esta novela biográfica recuerda que su padre, vestido con traje tradicional, pero con sus "ojos azules", desorientaba al que le viera porque no parecía una unidad armónica (A, III, 35). Representa la "original escisión" que postula Castro-Klarén. Sin identidad colectiva no se resolvería estas divisiones.

Como ya indicamos, Arguedas no especula sobre la cultura en un vacío. Sus ideas en cuanto a la síntesis hispano-quechua se revelan en su lamento sobre las condiciones económicas, las cuales provocan cambios culturales. Con el aumento de la población y como el *ayllu* conserva escasas tierras, "desaparecen sus instituciones hispano-quechuas comunales" (*I*, 16). Un resultado del empobrecimiento fiscal es que los indígenas ven la necesidad de emigrar y perder más lo suyo. Es más, si hay múltiples etnias en el Perú, asimismo habrá diversas influencias transatlánticas. Ir a Lima no es simplemente hispanizarse. Más bien significa internacionalizarse con la cultura popular de Europa y de los Estados Unidos, tan vigente en la ciudad. Esta amenaza no es la única ya que los "pueblos jóvenes" se convierten en brazos para lo que Arguedas llama las internacionales "empresas de explotación" (*I*, 17). La amenaza de las multinacionales constituye uno de los temas principales de su prolija narración, *Todas las*

[157] José María Arguedas, *Obras completas*, 5 tomos (Lima: Editorial Horizonte, 1983), t. III, 45-46. En adelante las referencias a esta colección inacabada irán abreviadas en "A" entre paréntesis en el texto.

sangres. Quizá por tal aspecto y por las formas de resistencia, tanto la criolla como la indígena, esta novela, según indica Fernández, se convierte en su favorita[158].

A pesar de la resistencia nacional ante el poderío global, muchos andinos logran emigrar a la costa. Entran en la urbe y pueden aliarse con las agrupaciones humildes allí. La relación que tienen estos grupos con la ciudad es una de amor y odio. De acuerdo con Arguedas, tratan de defenderse frente a ella y simultáneamente penetrarse en la misma (*I*, 18). Es la paradoja cultural de la transculturación. Para tener condiciones superiores de lucro es inevitable asimilarse, mientras preservar la identidad implica protegerse del proceso de asimilación.

El adelanto de la transculturación, entonces, se da en conflictos interiores. En su artículo, "Entre el kechwa y el castellano: la angustia del mestizo", Arguedas aduce este rasgo en César Vallejo quien siente un "conflicto entre su mundo interior y el castellano como su idioma" (*I*, 25). El autor de *Los heraldos negros* no es el primero en sentir esta angustia; ya lo soportó Guaman Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen gobierno* porque con el castellano no es posible expresar ciertos conceptos andinos. Paradójicamente, escribir implica alfabetizarse y "cuando se habla de alfabetización no se piensa en otra cosa que en castellanización" (*I*, 18). Con todo, Arguedas no propone la quimera de escribir en quechua porque "si escribimos en kechwa hacemos literatura estrecha y condenada al olvido" (*I*, 26). Arguedas reconoce esta realidad, aunque sin dejar de soñar en el quechua como segundo idioma oficial (*I*, 20).

Sería un error ver este problema en términos de blanco y negro. Como vamos indicando, Arguedas quizás ingenuamente ve la solución en un proceso de síntesis. Valga la cita un poco larga:

[158] Christian Fernández, "The Death of the Author in *El zorro de arriba y el zorro de abajo*", *The Fox from Up Above and the Fox from Down Below*, ed. Julio Ortega (Pittsburgh: University of Pittsburgh, UNESCO, Colección Archivos, 2000), p. 298.

Sin embargo, llegar al mestizaje no es tarea fácil. No es simplemente un fluir entre las culturas criolla e indígena. Las diferentes regiones conservan sus propias modalidades, un huayno de un local se desconoce en otro. Hay una falta de "comunicación lingüística" entre las diversas culturas (*I*, 16). Este problema surge en *Los ríos profundos* con el malogrado esfuerzo de producir una colectividad en una chichería[157]. Los diversos grupos pueden tener desprecio, el uno al otro, un pueblo recibiendo al forastero con odio (A, III, 28-30). Las dificultades en realizar una identidad en común surgen en otros momentos también. El joven protagonista de esta novela biográfica recuerda que su padre, vestido con traje tradicional, pero con sus "ojos azules", desorientaba al que le viera porque no parecía una unidad armónica (A, III, 35). Representa la "original escisión" que postula Castro-Klarén. Sin identidad colectiva no se resolvería estas divisiones.

Como ya indicamos, Arguedas no especula sobre la cultura en un vacío. Sus ideas en cuanto a la síntesis hispano-quechua se revelan en su lamento sobre las condiciones económicas, las cuales provocan cambios culturales. Con el aumento de la población y como el *ayllu* conserva escasas tierras, "desaparecen sus instituciones hispano-quechuas comunales" (*I*, 16). Un resultado del empobrecimiento fiscal es que los indígenas ven la necesidad de emigrar y perder más lo suyo. Es más, si hay múltiples etnias en el Perú, asimismo habrá diversas influencias transatlánticas. Ir a Lima no es simplemente hispanizarse. Más bien significa internacionalizarse con la cultura popular de Europa y de los Estados Unidos, tan vigente en la ciudad. Esta amenaza no es la única ya que los "pueblos jóvenes" se convierten en brazos para lo que Arguedas llama las internacionales "empresas de explotación" (*I*, 17). La amenaza de las multinacionales constituye uno de los temas principales de su prolija narración, *Todas las sangres*. Quizá por tal aspecto y por las formas de resistencia, tanto la criolla como la indígena, esta novela, según indica Fernández, se convierte en su favorita[158].

A pesar de la resistencia nacional ante el poderío global, muchos andinos logran emigrar a la costa. Entran en la urbe y pueden aliarse con las agrupaciones humildes allí. La relación que tienen estos grupos con la ciudad es una de amor y odio. De acuerdo con Arguedas, tratan de defenderse frente a ella y simultáneamente penetrarse en la misma (*I*, 18). Es la paradoja cultural de la transculturación. Para tener condiciones superiores de lucro es inevitable asimilarse, mientras preservar la identidad implica protegerse del proceso de asimilación.

El adelanto de la transculturación, entonces, se da en conflictos interiores. En su artículo, "Entre el kechwa y el castellano: la angustia del mestizo", Arguedas aduce este rasgo en César Vallejo quien siente un "conflicto entre su mundo interior y el castellano como su idioma" (*I*, 25). El autor de *Los heraldos negros* no es el primero en sentir esta angustia; ya lo soportó Guaman Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen gobierno* porque con el castellano no es posible expresar ciertos conceptos andinos. Paradójicamente, escribir implica alfabetizarse y "cuando se habla de alfabetización no se piensa en otra cosa que en castellanización" (*I*, 18). Con todo, Arguedas no propone la quimera de escribir en quechua porque "si escribimos en kechwa hacemos literatura estrecha y condenada al olvido" (*I*, 26). Arguedas reconoce esta realidad, aunque sin dejar de soñar en el quechua como segundo idioma oficial (*I*, 20).

Sería un error ver este problema en términos de blanco y negro. Como vamos indicando, Arguedas quizás ingenuamente ve la solución en un proceso de síntesis. Valga la cita un poco larga:

---

157 José María Arguedas, *Obras completas*, 5 tomos (Lima: Editorial Horizonte, 1983), t. III, 45-46. En adelante las referencias a esta colección inacabada irán abreviadas en "A" entre paréntesis en el texto.

158 Christian Fernández, "The Death of the Author in *El zorro de arriba y el zorro de abajo*", *The Fox from Up Above and the Fox from Down Below*, ed. Julio Ortega (Pittsburgh: University of Pittsburgh, UNESCO, Colección Archivos, 2000), p. 298.

> De aquí nace el ansia actual del mestizo por dominar el castellano. Pero cuando lo haya logrado, cuando el mestizo pueda hablar y hacer literatura en castellano con la absoluta propiedad con que ahora se expresa en kechwa, ese castellano ya no será el castellano de hoy, de una insignificante y apenas cuantitativa influencia kechwa, sino que habrá en él mucho del genio y quizá de la íntima sintaxis kechwa. (*I*, 26)

Otra vez no deriva su hipótesis sobre la indigenización del castellano de teóricos eurocéntricos como lo hubieran hecho González Prada o Mariátegui con el anarquismo o marxismo. Lo intuye directamente de su contacto con el pueblo: "Mis alumnos mestizos en cuya alma lo indio es dominio, fuerzan el castellano, y en la morfología íntima de ese castellano que hablan y escriben, en su sintaxis destrozada, reconozco el genio del kechwa" (*I*, 27). Entonces cuando enfatizamos que la actitud de Arguedas es mesticista no sólo suponemos que se habla de la fusión de etnias. Asimismo entendemos tal hipótesis como nativista, autoctonista, localista y nacionalista, la cual tomando forma con teoría generada en el Primer Mundo (a saber, con la antropología) sólo cuando ésta coincidía con sus investigaciones empíricas.

Al hablar de los estudiantes de Arguedas, entramos en el tema de la educación. Si el pensador de *Horas de lucha* censura a las clases privilegiadas por su miedo de que los autóctonos "rocen" con sus hijos en las escuelas[159], Arguedas va un paso más exhibiendo sus dudas sobre el sistema de la pedagogía europea en sí. Su novela biográfica, *Los ríos profundos*, sirve para presentar sus sentimientos. El protagonista Ernesto tiene harta dificultad en adaptarse al ambiente de su colegio. Y él es mestizo, bilingüe. Cuando el indio Palacitos viene del *ayllu*, procura asimilar la materia didáctica, pero "no lograba comprender y parecía extraño, irremediablemente alejado del ambiente del Colegio" (A, III, 52). La

159 GP, "Instrucción católica", v. I, p. 128.

imposibilidad del "indio" y la dificultad del "mestizo" ejemplifican la problemática formativa que plantea el autor.

En esta coyuntura, podemos expandir nuestro campo de análisis regresando al siglo XIX para establecer un punto de referencia histórica contextualizando lo que arguye el etnólogo. Arguedas no lo admitiría, pero el indigenismo de la cuzqueña Clorinda Matto de Turner representa un precursor decimonónico a sus propuestas[160]. Al cotejar la percepción que tuvo Arguedas del Tahuantinsuyo con la de Matto, se destaca la modernidad (cohesión) de ella y la posmodernidad (disgregación) de él. De ahí surgen dos conceptos de la nación. La cuzqueña comienza su análisis con una cita de Córdova Urrutia, explicando que, en los Andes, "'todas las naciones conquistadas aprendían indispensablemente'" la lengua quechua (*LYR*, 93-94). Continúa tomando nota de que "el idioma, rico y cautivador, pronto se hizo conocer y sojuzgó a los otros" (*LYR*, 94). Aportando otra vez a Urrutia, la escritora nos recuerda que el Inca imponía el *runasimi* a las etnias conquistadas para engendrar una nación más amplia, para que "'se considerasen miembros de una sola familia y se masasen recíprocamente, perdiendo el odio que podían tenerse'" (citado en *LYR*, 94). Es decir que para la polígrafa, los incas impusieron su lengua con el fin de forjar una identidad colectiva para el Tahuantinsuyo. Esta noción se distingue sustancialmente de la que aportará Arguedas cuando verifique la práctica incaica de aceptar a las culturas locales si aceptaran su aparato estatal. En su ensayo sobre Jauja, arguye que el gobierno en el Cuzco era pluralista: "La administración imperial encontró un método que hizo posible el mantenimiento de la personalidad de las culturas regionales y la imposición de los fundamentos de la organización incaica". Con las diversas costumbres aceptadas, habrá que reconocer diferenciación "de estilos, no de cultura" (*F*, 90). Entre las conceptua-

160 Para Arguedas, el indigenismo comienza con Julio C. Tello, una postura que niega todo lo que vino en el siglo XIX, inclusive a Matto de Turner y González Prada. Véase "El indigenismo en el Perú", *I*, pp. 9-20.

lizaciones de Matto y Arguedas, entonces, surgen dos nociones de Tahuantinsuyo, una homogénea, la otra más heterogénea.

¿A qué se debe esta divergencia conceptual entre dos escritores quienes hablaban quechua y castellano? La respuesta se haría patente al recordar que el medio literario en que Matto escribió sus novelas y ensayos indigenistas todavía sufría del romanticismo, con su culto de la simplificación. Ella también operaba bajo la influencia de Gorriti, González Prada y Palma quienes no concebían un Perú bilingüe. Arguedas, en cambio, vivía el mestizaje. Tal vez por esta razón tenía otro concepto del gobierno incaico. Además concebir a un Tahuantinsuyo homogéneo como modelo para el Perú implica una forma de unir a la nación dividida pavorosamente por el caudillismo decimonónico. O sencillamente su punto de vista cultural es anterior a los descubrimientos considerables que los arqueólogos (Julio C. Tello), los antropólogos (cultura oral) e historiadores (las crónicas) lograron durante el siglo XX. Es importante recordar que Matto no conocía las obras ni de Tello ni de Guaman Poma, autoridades que apreciaría Arguedas.

Con todo, la novelista decimonónica no se equivoca del todo. La verdad es que había dos tendencias en la realidad cultural del siglo XV, la homogenizadora frente a otra definida por su heterogeneidad cultural. Rostworowski confirma las dos. Ella admite que las construcciones incaicas Atendían a homogeneizar los territorios bajo su mando[161]. Por el otro lado, ella considera las continuas sublevaciones que los grupos étnicos intentaron, negando que la nobleza cuzqueña consolidara sus posesiones recién conquistadas. Como resultado de esta condición, por ejemplo, los generales militares de Cuzco, no confiaron en los costeños y, como resultado, no los integraron en sus ejércitos[162].

---

[161] Rostworowski, *op. cit.*, p. 72.
[162] *Ibid.*, pp. 122, 126.

Ossio destaca el aspecto heterogéneo en la política andina. El Estado inca "guardó correspondencia con las formas organizativas de los pueblos que gobernaron aunque se dieran variaciones estilísticas y dialectales"[163]. Hay más de cien años entre las declaraciones protoantropólogas del grupo de Matto y las investigaciones más recientes resumidas por el antropólogo Ossio. También existe otra diferencia entre Matto y Arguedas. La primera fue autodidacta, periodista y novelista, el segundo, en cambio, tenía educación formal, un posgrado en la antropología. Esta discrepancia entre sus nociones del Estado incaico puede resultar asimismo del grado de sabiduría entre sus respectivas épocas. La novelista, como ya constatamos, escribía antes de la importante labor de Tello. Arguedas se basaba en los logros de éste, el primer antropólogo moderno del Perú. Ahora sabemos que el incanato no fue una entidad monolítica.

Sea cuando sea el momento en que cambió la percepción de las técnicas gubernamentales del Tahuantinsuyo, lo interesante para nosotros aquí no es tanto la veracidad histórica ni de Arguedas ni de Matto de Turner, sino las nociones que los dos guardaban del incanato, y las posibilidades de las mismas de servirse como modelo para el Perú moderno.

Si la idea de Tahuantinsuyo es valiosa para informarse de la naturaleza nacional, también lo es la de la colonia. Como los conquistadores tenían contados soldados en su empuje de controlar las tierras conquistadas, había que buscar soluciones creativas para dominar y gobernar. En el mismo estudio acerca de Jauja que mencionamos, Arguedas aporta las teorías de John Rowe con el fin de explicar la dinámica del coloniaje. Como los españoles tenían pocas fuerzas, continuaron "'las lealtades y tradiciones locales establecidas bajo el régimen de los incas'" (citado en *F*, 98). Es decir, la administración local seguía bajo las pautas incaicas

---

[163] Ossio, *op. cit.*, pp. 205-206.

mientras que el Inca propio fue reemplazado por el virrey. Concomitantemente, como ya queda dicho, la misma "gente decente" comenzó a permutarse al ponerse en contacto con las culturas autóctonas. Moraña comprueba esta realidad durante la colonia con sus estudios de Espinosa Medrano y otros, los que modificaron los modelos europeos con tal que concordaran con el medio americano[164]. En fin, durante la colonia tanto los esclavos como los indígenas preservaron elementos de sus antepasados, circunstancia ante la cual los criollos tuvieron que reaccionar. Es dentro de esta realidad que operaba el posindio de Arguedas, tema de nuestro análisis aquí. Otra vez, la "antropología" y el mesticismo de Arguedas le apartan de Mariátegui para quien la colonia repudiaba las estructuras incaicas en el gobierno virreinal. Según advierte Rowe, no es tan extraño que el Amauta llegara a tal conclusión. La historia se construye con documentos, y "'la comunidad del indio quedó excluida del mundo de los papeles'" (citado en *F*, 99). Desde la perspectiva de Arguedas, urge reconocer que las estructuras andinas perduraron palpablemente hasta la sublevación de Túpac Amaru II cuando el visitador Areche tomó las "medidas para contrarrestar la influencia de la jerarquía administrativa india y de la tradición inca" (*F*, 98-99). Si Mariátegui sólo conocía la época de gobierno español preservada en la documentación letrada, no pudo haber previsto la sobrevivencia de prácticas y políticas incaicas. En cambio, Arguedas no sólo vivía entre los pliegos, tuvo contacto directo con los indígenas; los veía, los escuchaba, hablaba y contaba con ellos. Pudo sentir los resabios vitales del Tahuantinsuyo.

Si la cultura autóctona podía mantener ciertas prácticas administrativas en general, su influencia fue mayor en el valle donde queda Jauja por el trato especial que tuvieron los naturales allí con los españoles. Recordemos que los huancas se convirtieron en aliados de los conquistadores, como antes habían hecho los tlaxcaltecas en México. En el caso de los Andes,

[164] Mabel Moraña, *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), p. 29.

se permitió "a los indios huanca-xauxas continuar en posesión de sus tierras, en proporción mucho mayor que en otros valles interandinos" (*F*, 99). Sin el feudalismo que viene con los gamonales, este valle se distingue sustancialmente de las otras regiones peruanas. El retiro inicial de españoles por falta de leña y la fundación de Lima la cual los atrajo al litoral, dejo intacto los procedimientos económicos de los indígenas. Luego sí hubo inmigración ibérica, pero no como encomenderos, sino más o menos en condiciones de igualdad. En efecto, la tardía repoblación europea, "mediante una integración excepcional de razas, de culturas y de sistemas económicos", estimuló una rápida modernización, preservando la cultura indígena al mismo tiempo que ésta lograba la modernidad (*F*, 100). En esto llegamos al debate del Perú contemporáneo, ¿se puede ser moderno e indio a la vez? Es el tema del libro de Vargas Llosa, el cual ofrece una postura no muy positiva frente a la novelística de Arguedas[165]. Según éste, a la modernidad no tanto se da en la raza, ni en "el proceso de modernización", ni en el de la "asimilación de la tecnología moderna" (*F*, 103). Tal concepción implica que el indio y el mestizo igualmente preservan las aptitudes "para la integración de nuevas técnicas", creando de esta forma una modernidad andina.

Conviene decir que la preocupación de Arguedas va mucho más allá que las culturas regionales en el Perú. Junto a los diversos grupos, el escritor medita igualmente el obstáculo de la ausencia de conciencia nacional. En *Todas las sangres* acontece una conversación entre dos criollos, el costeño Cabrejos y el misti Aragón, el primero admitiendo que no le importa la nación sino la acumulación de capital:

> No amo al Perú, pero creo que los que hemos nacido en él debemos, como los norteamericanos o alemanes, más como los

[165] Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

primeros, debemos hacer valer el *derecho* admitido universalmente, pero no respetado, de que quien nace en un territorio tiene preferencia absoluta para beneficiarse con sus riquezas (A, IV, 157-158).

La idea de nación que Cabrejos somete a nuestra consideración no es patriótica ni es una fuente de orgullo. Representa simplemente la aspiración de usufructuar los recursos naturales y humanos. Arguedas censura este tipo de actitud egoísta, la cual, para nosotros, conduce al neocolonialismo. La narración constituye una crítica a Cabrejos, personaje oportunista y despreciable, así como al sistema transnacional del libre comercio, cada vez más vigente en el Perú.

En esta novela se ofrece un modelo para resistir las nuevas formas de dominio. La visión opuesta a la de Cabrejos, aunque no libre del subterfugio, es la de Fermín Aragón. Mientras los *patrones* típicamente han guardado poder local, mas no nacional, él, en cambio, se ha dedicado a encontrar la veta principal de la mina antes de que un consorcio internacional le ubique (un consorcio que probablemente obtiene información clandestina de Cabrejos). Aragón revela su punto de vista al costeño:

> –¡Yo sí, amo a mi patria, señor Cabrejos! –exclamó entonces don Fermín–. He cometido algunos crímenes, no como los suyos sino de otra índole, contra los que es necesario exterminar, pulverizar para que este país recupere su grandeza, el tiempo perdido (A, IV, 163).

Fermín Aragón, un personaje que gana algo de la simpatía del lector, describe la problemática nacional en términos pecuniarios. Decide ofrecer millones de dólares o soles "para transformar la barbarie en civilización" (A, IV, 236). La referencia sarmientina no debe sorprender. Es común en el pensamiento peruano desde los años del civilismo, siendo también tema regente de *Aves sin nido.* El proyecto de Aragón es

eliminar las comunidades y crear "agricultores empresarios" (A, IV, 237). Pero él no es neoliberal, no quiere vender los recursos naturales a las transnacionales sino que desea crear una nación definida por una economía nacionalista.

Lo que vemos en Arguedas y en los escritores que lo antecedieron es una preocupación por la nación desde sus diversas perspectivas, el anarquismo de González Prada, el liberalismo de Matto de Turner, el marxismo de Mariátegui, y el mesticismo de Arguedas. Aunque las nociones de la etnia son importantes en todos, hay una comprensión ascendente de que la economía es un factor del cual no se puede prescindir. En el caso de González Prada y Matto de Turner, la industrialización sería la forma de traer el progreso al Perú, en el de Mariátegui se subraya una preocupación por el capitalismo como el rumbo más seguro hacia el socialismo. En los tres, el desarrollo económico se presenta en un contexto cosmopolita o internacionalista según el cual no parecen estar conscientes del peligro de la globalización neoliberal. Arguedas, en cambio, parece darse cuenta que la cultura puede resistir al imperialismo económico pero sin caer en simplismos como un indigenismo estrecho. Se puede decir que el pensamiento latinoamericano aquí expuesto es tan poliforme como los variantes caribeños, especialmente en un contexto con el Río de la Plata. Asimismo guarda ciertas semejanzas y diferencias con Mesoamérica, materia de nuestro próximo capítulo.

CAPITULO IV

LA MEXICANIDAD INSTITUCIONAL FRENTE A LA SUBALTERNIDAD CENTROAMERICANA

Lo que Mesoamérica guarda en común con el resto de Latinoamérica es una herencia cultural de España. Sin embargo, existe una variedad cultural entre las cinco regiones (Río de la Plata, el Caribe, los Andes, Mesoamérica, Estados Unidos y Canadá) que hace que la herencia hispánica compartida se reduzca en grado mayor o menor según la influencia angloamericana o francesa, o según la capacidad de resistencia de sus etnias indígenas y negras. Precisamente en México y en Centroamérica hay una persistencia notable de las culturas indígenas que distingue a esta región del Caribe (por la predominancia de lo negro) y del Río de la Plata (por el eurocentrismo). Aparte de estas diferencias primordiales existe otra diferencia: la revolución. Con la excepción de Cuba, Latinoamérica no ha gozado de alzamientos de la raigambre de la mexicana que se llevó a cabo ni de las que han estado ocurriendo en Centroamérica aun cuando éstas no se institucionalizan. Quizá por esta razón los escritores de México, Nicaragua y Guatemala que se examinarán en seguida ven a sus países de una manera más profunda que escritores de otras regiones.

La estructura racial en México ha sido más cultural que biológica. Por esto el sistema de castas de la colonia se hizo poroso. La República, con su Reforma, su Porfiriato, su Revolución y la institucionalización de esta última dejaron surgir un sistema de clases en que lo racial era menos sustancial, haciéndose más cultural. En cambio, a pesar de actividad agitadora fervorente, Centroamérica carece de una revolución institucionalizada por lo que siempre hay rebeldía latente tanto entre los idealistas ladinos como los indígenas. Esta diferencia entre México y sus vecinos del ismo no se limita a lo político. Ya que institucionalizó su revolución

de 1910, se permite al pensamiento progresista entretanto que en las diversas repúblicas al sur, la expresión radical se queda en la subalteridad.

En México la identidad se ha comentado tanto que es posible hablar de la mexicanidad institucionalizada. Componente de ella es su pasado autóctono, un concepto cultural. El indigenismo en este país, como no viene de los indígenas (lo subalterno), más que representar una etnia o raza, consiste realmente en una ideología de transculturación. Una de las preocupaciones centrales es integrar, no integrar, o cómo integrar al autóctono. Durante el régimen de Porfirio Díaz, había un indigenismo que instalaba esculturas de héroes mexicas[1] como la de Cuauhtémoc en las plazas. Una de las soluciones pro-indígenas que se adelantó postulaba que para preservar la civilización, sólo se podría hacerlo a través del mestizaje. Pero no se proponía el cruzamiento entre el indígena y el criollo. Justo Sierra, uno de los intelectuales del Porfiriato, afirma la necesidad del inmigrante europeo, "el único con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas". Sólo con la inmigración de los países más desarrollados se podría vivificar la evolución, no la regresión[2]. La misma predilección se había dado en el Perú. Un repaso de los volantes de la Unión Nacional del indigenista Manuel González Prada muestra asimismo una preocupación por la inmigración europea[3]. Es revelador que aquellos dos pensadores guardaran relación con el positivismo. Mas, otra vez, estas nociones decimonónicas de la raza no son necesariamente biológicas.

---

1 El grupo que forjó un imperio entre varios grupos nahuas se conoce con el nombre de mexica. Para decirlo de otra forma los nahuas son todos los que hablaron náhuatl mientras que los mexicas son una sola etnia que a través de matrimonios estatales y guerras llegó a dominar gran parte de la población náhuatlparlante. La palabra azteca se refiere imprecisamente a estos grupos.

2 Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, ed. Alfonso Reyes (México: Editorial Porrúa, 1986), p. 284.

3 Estos volantes se conservan en la sala Tauro de la Biblioteca Nacional del Perú.

Consideremos el caso de Porfirio Díaz. Alan Knight ha examinado varias biografías sobre el caudillo. De acuerdo con una, fue un mixteca casi puro. Según otra, sólo un octavo de su sangre fue indígena. En aun otra, se deduce que fue blanco[4]. Por sus investigaciones Knight llega a la conclusión que la especificación de castas en México es subjetiva. Es este tipo impreciso de construcción racial que se institucionaliza con la Revolución. Por etapas, desde los tiempos de Justo Sierra, hasta con la ideología de la Revolución, el indigenismo y el elogio del mestizaje se vincularon con la iniciativa de forjar una patria. Desde Sierra y José Vasconcelos, hasta Octavio Paz y Rosario Castellanos, la "cultura" indígena se formaliza en la conciencia nacional. México se distingue, de esta manera de los países centroamericanos, donde escritores indigenistas están muy lejos de estar institucionalizados.

A pesar de recibir su independencia como parte de México el 15 de septiembre de 1821, el rumbo de los países centroamericanos ha sido distinto después de independentirzarse, primero como la Confederación (1824-1840), luego a su suerte individual. En Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Honduras, el pensamiento progresista queda marginado. Se institucionalizó durante la década sandinista en Nicaragua (1979-1990), pero ahora en este país como en los otros se reduce a subalteridad.

Para desarrollar nuestro tema pasaremos por un tamiz a dos autores centroamericanos. A diferencia de los mexicanos quienes escriben ensayos bien desarrollados, aquí vamos a enfocarnos en dos intelectuales que cultivan el testimonio. No es que no hay ensayistas canónicos nicaragüenses o guatemaltecos[5], sino que con la ausencia de una revolución insti-

---

4 Alan Knight, "Racism, Revolution, and 'Indigenismo': Mexico, 1910-1940", en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press, 1990), p. 73.

5 Es interesante que el país centroamericano que más ha cultivado el ensayo es el que tuvo su revolución, no obstante su alejamiento de ella. Obviamente nos referimos a

tucionalizada, el género de preferencia es el testimonio. Nos acercamos a dos textos, uno del nicaragüense Omar Cabezas y otro de la guatemalteca Rigoberta Menchú.

Antes de tocar el tema de los testimonistas, nos enfocaremos en tres eximios ensayistas mexicanos. Si José Vasconcelos es filósofo de la raza, Octavio Paz será psicólogo de las masas. Igualmente influyente, aun con su vida corta, es su contemporáneo Rosario Castellanos. Si el teórico de la "raza cósmica" se preocupa de castas, la polígrafa engendrará una especia de feminismo antiracista.

4.1 *José Vasconcelos y su cosmología de la raza*

Si el mundo precortesiano es fragmentado, la colonia lo es menos. Con la Revolución mexicana surge una nueva disgregación. La filosofía de raza de José Vasconcelos (México: 1881/2-1959) es una corrección de aquella fragilidad social, que para unos es posmoderna[6] y para otros es la poscolonial[7]. Vasconcelos sigue con la ideología mesticista del

Nicaragua donde surgen una plétora de excelentes ensayos. Entre ellos pueden consultarse Jaime Wheelock Román, *Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua*, séptima edición (México: Siglo XXI, Editores, 1986); Daniel Ortega Saavedra, *Combatiendo por la paz* (México: Siglo XXI, Editores, 1988); Sergio Ramírez, *Balcanes y volcanes*, 2a. ed. (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1985); Claribel Alegría y D.J. Flakoll, *Nicaragua: la revolución sandinista* (México: ERA, 1982); y asimismo hay importantes escritos de Tomás Borge y una obra periodística valiosa de Gioconda Belli.

6 Enrique Anderson Imbert, "Modernidad y Posmodernidad", *Alba de América* 12 (1994), pp. 127-139. Obviamente la fragmentación de que habla Anderson Imbert tiene sus orígenes en épocas anteriores. El contexto de Vasconcelos podría entenderse como moderno, modernista, novecentista o indigenista. Todos estos rumbos conducen a la época que para unos es poscolonial o posmoderno y que para nosotros representa la realización del neocolonialismo global.

7 Dirlik concibe la llamada época poscolonial (término que él cuestiona) como una época de fragmentación y heterogeneización, dos tendencias que operan a la vez. Véase Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third-World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20 (1994), pp. 328-356.

puertorriqueño Eugenio de Hostos[8] cuando propone proceder con el mestizaje mundial: el negro, el indígena y el blanco, creando así una quinta raza, la que forja una identidad común. Se podría reunir los Estados Desconectados de Latinoamericana y quién sabe si no se podrían asociar étnicamente con los Estados Unidos y el Canadá.

Como varios caudillos intelectuales de Latinoamérica del principio de siglo, Vasconcelos elabora una obra vasta y poliforme. Señalaremos en esta oportunidad unas pautas que se presentan en *La raza cósmica* (1925), comenzando con su parentesco con Rodó. Después indagaremos sobre las limitaciones de su concepto metaétnico del pueblo mexicano, para luego determinar cuáles son sus ingredientes primordiales. Lo interesante de este esquema es que lo que él llama la raza latina se convierte en un filtro para resistir el imperialismo sajón. Por lo tanto, puede ser una reacción a lo nacional pero también responde a las fuerzas internacionales.

La Revolución mexicana adelantó sustancialmente los fundamentos para llegar a Vasconcelos. Para contrastar, el proceso se lleva a cabo paulatinamente en el Perú donde la fragmentación étnica define la realidad nacional. Será el gran tema de Arguedas. El caso de Vasconcelos es diferente, desea cohesionar la unidad nacional para luego fraguar la armonía panlatina. Él responde al gran conflicto modernista entre los países latinos y los anglosajones. A diferencia de Rodó, acepta la unión con el mundo sajón, pero solo filtrado por la quinta raza.

A lo mejor José Vasconcelos es uno de los escritores más controvertidos de los que se estudiaron en este libro. Él es el primero que postula una teoría que directamente vincula a la nación con una etnía que abarca a todos, aunque construida artificialmente, síntesis de todas las de

8 Por ejemplo como la ideología que expresa en su ensayo "El Cholo", el que había publicado en Lima.

México, desde la cultura náhuatl clásica hasta la hispánica. Dentro de sus postulados utópicos surge un problema. Como bien advierte Klor de Alva, el mestizaje de la "raza cósmica" creaba un mito de supremacía para el mestizo al mismo tiempo que promovía una amnesia nacional sobre la condición del indígena actual quien permanecía no en una condición poscolonial sino todavía en una verdadera servidumbre[9]. Se crea, entonces, una pantalla de humo que aprecia lo mexicano pero que encubre a muchos que deben concebirse como ciudadanos. Es lógico, entonces, que el "indigenismo" de Vasconcelos lo emparente con el arielismo de Rodó. Justamente, esto es factible porque sus postulados versan poco sobre el indígena de todos los días, y porque más que nada son espirituales. Cómo el uruguayo, Vasconcelos aboga por un concepto espiritual de la raza hispana que se presenta en oposición a la sajona. De más está decir que el valor de su pensamiento yace en una "latinidad" que incluye el elemento autóctono, así como el mestizaje en Hostos, rasgo más o menos ausente en Rodó.

Según Ramos, *La raza cósmica* es una reprobación de la ya mencionada disgregación que definió el principio del siglo XX. En esto no se diferencia de otros escritores del Ateneo mexicano como Reyes y Henríquez Ureña. A diferencia de éstos, en Vasconcelos, "la crítica cultural se ontologiza", engendrando una teoría de la raza latina[10]. Su mesticismo es una actitud ideológica y aun contemplativa, pero no comprometida. Como el indigenismo de Mariátegui, el de Vasconcelos no valoriza a la cultura contemporánea del indígena. De hecho, como reflexiona Nancy Leys Stepan (coincidiendo con Klor de Alva), al lado de la visión revolucionaria que adelanta Vasconcelos y sus contemporáneos, se destaca la marginación política y social de los indios

9 J. Jorge Klor de Alva, "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", *Colonial Latin American Review* 1.1-2 (1992), pp. 3-25.

10 Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), p. 224.

contemporáneos[11]. Para decirlo en términos claros, Vasconcelos y los suyos no podían llegar a un concepto verdaderamente híbrido de la nación mexicana, puesto que buscaban una homogeneidad basada en el mestizo europeizado[12]. Conforme a Anderson, este tipo de indigenismo es simplemente un esfuerzo de recuperar la memoria de los que han perecido[13]. Desde la perspectiva de Ramos, puede entenderse como un esfuerzo de "recomponer la memoria de un pasado particularmente necesario en época de rupturas"[14]. Para rectificar los excesos de la hispanidad, se valoriza, quizá con demasiado celo, al autóctono ideal. Por esto no hay sino una sola estatua de Hernán Cortés en la ciudad de México y varias de Cuauhtémoc, Cuitláhuac, y otros héroes mexicas. Como consecuencia, Vasconcelos no negaría que el arte después de la Revolución mexicana evocara la historia y las culturas de la nación, en todas sus perspectivas. Mas ya es una recuperación de varias culturas. Es una síntesis sin ser ninguna etnia en particular. Lo que elabora, entonces, es una metaetnia, más allá que cualquiera que exista en los confines nacionales.

Como González Prada, Vasconcelos llega a una altura más universal en su pensamiento sin llegar a concebir un planeta libre de fronteras y de nacionalidades, aunque sí, como el puertorriqueño Eugenio María de Hostos vigorizando el sueño especulativo de Bolívar de la unidad de los pueblos iberoamericanos. El libro donde se revela su concepto con más nitidez es *La raza cósmica*. La clave a su pensamiento en cuanto al tema es su concepto racial. Según él, coexisten cuatro razas, el negro, el indígena,

11 Nancy Leys Stepan, *"The Hour of Eugenics", Race, Gender, Nation in Latin America* (Ithica: Cornell University Press, 1991), p. 16.

12 Stepan, *op.cit.*, p. 156.

13 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition (London: Verso, 1991), p. 199.

14 Ramos, *op. cit.*, p. 228.

el oriental y el blanco[15]. Evocando el misticismo mexicano del número cinco que parte de la creencia en el Quinto Sol, Vasconcelos postula una "quinta raza" que comienza con la conquista de los americanos originales por los de procedencia europea. Ha llegado el momento de institucionalizar la "*quinta raza universal*, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado" (*LR*, 16; cursiva mía). Su tesis es que "las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano" (*LR*, 9). Llega a esta postura a partir de sus observaciones de una sociedad mexicana en un estado de cambio durante los postrimeros momentos de la Revolución mexicana.

Con teorías de este tipo Vasconcelos supera el positivismo de Justo Sierra. Como aduce Alan Knight, Vasconcelos invierte las postulaciones biológicas de Spencer y otros en torno a la raza[16]. Si el positivismo tiene temor frente al mestizaje, el vasconcelismo lo exalta. Esta relación europeo-indígena no es dual, o sea, no se constituye de dos elementos iguales de importancia. Obviamente la latinidad, el brío organizador, es la más trascendental. Le da pena que los diversos Estados hispanoamericanos hayan ejercido en contra de este modelo. Anticipa a Octavio Paz cuando asiente: "Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos, concertando tratados y recibiendo beneficios falsos, sin atender a los intereses comunes de la raza" (*LR*, 18; véase abajo). Además de su parentesco con Paz, deducimos que, como Rodó, Vasconcelos pronostica una especie de panlatinismo.

El pensador de la raza cósmica no acepta diferencias en Hispanoamérica a causa de culturas indígenas locales (como entre el Paraguay y Bolivia, como entre el Perú y México). Conforme a él, los efectos del

[15] José Vasconcelos, *La raza cósmica*. Novena edición (México: Espasa Calpe Mexicana, 1948), p. 16. En adelante se indicarán las referencias a este libro entre paréntesis con la abreviatura "*LR*".
[16] Knight, *op. cit.*, p. 86.

crisol cultural no pueden evitarse en un medio creado por la conquista: "Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente" (*LR*, 25). Es un destino del cual no se puede escapar. Se anticipa a las conclusiones a las cuales más tarde llegará Arguedas, "El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina" (*LR*, 25). De la misma forma, la civilización hispánica en el Nuevo Mundo nunca es estática, modificándose siempre bajo el influjo de la indígena:

> También el blanco tendrá que deponer su orgullo, y buscará progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras castas, y se confundirá y se perfeccionará en cada una de las variedades superiores de la especie, en cada una de las modalidades que tornan múltiple la revelación y más poderoso el genio (*LR*, 25).

La simbiosis entonces es mutua, los dos lados del Atlántico se mezclan en el latinoamericano.

Como muestra Stepan, Vasconcelos toma elementos de las teorías de la eugenesia que circulaban por el Occidente durante aquella época. Pero no proponía una eugenesia biológica, ni de herencia, ni de matrimonio. Su eugenesia es espiritual. Los individuos bellos de casarán con otros también bellos, no interesa la etnia. Sería así una cuestión de gusto[17]. La raza mestiza entonces, sería eugenésica. El concepto de latino en Vasconcelos ya dista del de un europeo. Se concibe en la síntesis entre dos esferas que cada vez más se funden en una. Es un concepto difícil de asimilar desde la perspectiva estadounidense. Cómo remarca Anzaldúa, su teoría de la inclusividad es diametralmente opuesta a las teorías arias de la raza pura[18]. Lo latino es más mestizo que lo ario y, por consiguiente,

[17] Stepan, *op. cit.*, pp. 148-149.
[18] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza* (San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1988), p. 77.

se enfrentaría mejor contra ello. La ironía en esto es que, por su capacidad para el mestizaje, la estirpe latina algún día podría absorber a la sajona, pronóstico que podría resultar dado el gran número de hispanos en los Estados Unidos. Del temor a este tipo de mestizaje, ha resultado precisamente el movimiento "English Only", forzando a los latinos legales de Estados Unidos de aprender inglés.

Hay que repetirlo: la postura de Vasconcelos no es multiculturalista. Supone la mutua transculturación de varios grupos, siempre con la preponderancia del elemento latino. Parte, de esta manera, de una tradición que arranca de la conquista del Anáhuac y del subsiguiente régimen colonial que negaba las diferencias precortesianas. A estas alturas llegamos a la gran paradoja de esta propuesta: "la raza cósmica" parte de los preceptos establecidos por los mecanismos colonialistas.

Para el éxito de esta empresa, habrá que reconocer que el panlatinismo se ve amenazado no únicamente por el patriotismo de los países latinoamericanos sino también por el pansajonismo[19]. Las dos amenazas trabajan juntas a detrimento de la civilización latina: "Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente" (*LR*, 18). Aunque el chauvinismo cultural sería un atributo negativo, asimismo tendría su lado positivo. El etnicismo puede funcionar como escudo protector: "Para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que

19 Estas líneas las escribí durante la década de los noventa. Ahora que releo el manuscrito antes de mandarlo a la casa editorial, me suena siniestro lo afirmado aquí. Han pasado tres semanas después de que la coalición anglosajona (Inglaterra, Estados Unidos y Australia) invadió y ocupó a Irak, dejando ocho mil iraquíes muertos y un gobierno anglosajón de ocupación. Esta cifra de difuntos la derivé contando las muertes día por día según los informes de los medios electrónicos de comunicación (MSNBC, CNN, Fox). Que yo sepa las redes nunca han sumado las cifras parciales que ellos mismos ofrecían por las ondas televisas para informar cuánto costó en términos de vidas la "liberación" de Irak.

vivamos conforme al alto interés de la raza, aun cuando éste no sea todavía el más alto interés de la Humanidad" (*LR*, 19). Lo que no dijo Vasconcelos y acaso no se daba cuenta, es que su resistencia cultural no se dirigía a los anglosajones propiamente hablando sino al capitalismo opresor que fomentaban. Con el control neocolonial, los ideales como "la humanidad" son quiméricos. Conviene resistir a "una humanidad" definida por la "globalización" ultramarina: "Es claro que el corazón sólo se conforma con un internacionalismo cabal; pero en las actuales circunstancias del mundo, el internacionalismo sólo serviría para acabar de consumar el triunfo de las naciones más fuertes; serviría exclusivamente a los fines del inglés" (*LR*, 19 20). Hasta el momento (¿utópico?) en que las diversas naciones logren paridad recíproca, habrá que mirar con recelo a los pudientes económicos: "El estado actual de la civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad de defensa de intereses materiales y morales, pero es indispensable que ese patriotismo persiga finalidades vastas y trascendentales" (*LR*, 20). La justificación de lo propio es un rechazo del neocolonialismo mientras que el elogio de la moral sirve como crítica del libre comercio desbordado.

El antisajonismo de Vasconcelos es como el de Rodó –no es tal para fustigar al sajón sino para proteger la contemplativa cultura latina frente a la estadounidense definida por el mercado. Y es obvio que la cáustica de un mexicano ha de ser sustancialmente más emotiva que la de un uruguayo. Bien supieron los mexicanos de los peligros de nociones como el Destino Manifiesto. En fuerza de tal razón, se podría decir que el antisajonismo del uruguayo es concebido como una ofensiva frente a un Estados Unidos que recién había asumido control de las últimas posesiones españolas en el Caribe. En cambio, el de Vasconcelos es mucho más arraigado, se remonta a 1848.

Se ve una paradoja en estas ideas del ateneísta. Su raza cósmica se aplica para resistir al neocolonialismo anglosajón a la vez que parte del colonialismo que se arraiga en Tenochtitlán después de la Noche Triste. Tal inconsistencia destaca la necesidad de fomentar un nuevo pensamiento

latinoamericano libre tanto del colonialismo (la conquista y los resabios de ella) y del neocolonialismo que se inicia en el siglo XIX institucionalizándose con la globalización del XX. La forma de especular independientemente sería una construcción novedosa a raíz de varios elementos: la nueva filología náhuatl, la ensayística escrita en castellano, el testimonio obrero, femenino e indígena, y la observación atenta de la sociedad incorporando lo necesario para una arquitectura justa e inclusiva.

4.2 *Octavio Paz y su laberinto de la mexicanidad*

Después de Vasconcelos, quizás uno de los ensayistas mexicanos más sobresalientes es Octavio Paz (México: 1914-1998). Estudiados adecuadamente el mito y la historia en su obra[20], señalaremos en este apartado varias pautas que dan forma a su pensamiento, el concepto de mestizaje, la tendencia homogenizadora de la conquista, los Estados inventados, el primitivismo, la escisión entre el mundo de los aztecas y el de los indígenas actuales. Tales obstáculos se cuajan aun más cuando las leyes no se casan con la realidad local. Ésta incluye características atávicas, un pasado violento que determina el presente y el impacto que tiene la economía moderna en la sociedad. En fin, en esta oportunidad se discutirán los problemas que surgen cuando se transforma la sociedad sin acudir a valores para guiar el proceso.

Como ya dijimos, Octavio Paz es un analista de las muchedumbres. Complejo es el estado psíquico de México. Hay tres libros fundamentales en que Paz hace sus estudios psicológicos, el *Laberinto de la soledad* (1950), la *Posdata* (1970) al texto anterior y su tributo a la primera poetisa mexicana, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* (1982). El

[20] Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja: Historia y mito en Octavio Paz* (México: Edición ERA, 1978); Héctor Jaimes, "*El laberinto de la soledad:* El mito y la historia", *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2001), pp. 119-142.

laureado Nobel conjetura que México es una nación basada en el concepto de la Chingada. Para entender al país es imprescindible remontar a la colonia, la conquista y la época precortesiana. Para forjar una sociedad moderna, son necesarias dos tareas: recobrar el pasado mexica e incorporar a los grupos indígenas[21]. Es fusionar los dos Méxicos que tanto se comentan en *Posdata*.

Como lo fue en Vasconcelos, en Paz el mestizaje es un dado. Si la filosofía de aquél es especulativa, la de éste será empírica. Ya en su noción de la Chingada la hibridez es un hecho. Sólo nos queda entender sus efectos, la agresividad y la pasividad. Aunque no lo admite abiertamente, Paz tendría dificultad en abrazar la teoría de mestizaje global que prevé Vasconcelos. Considerémonos por ejemplo cómo, en su bello ensayo "El pachuco y otros extremos", el chicano permanece entre dos mundos sin pertenecer a ninguno. Sólo si todos se convierten en "chicanos", podrá tener vigencia la teoría de "la raza cósmica". El mestizaje, entonces, se limita al ámbito mexicano.

El país de Paz es una "nación mestiza" (*SJ*, 25). Para penetrar al carácter nacional, es preciso reconocer, "que bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres"[22]. Tal conclusión, según Amaryll Chanady, constituye un hilo primivista en el pensamiento de Paz[23]. Para este tipo de actitud, antes de comprender el presente, pues, habrá que penetrar lo pretérito, aunque no todas las respuestas se encuentran allí. La relación entre el pasado, el presente y el futuro se

[21] Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas en la fe* (Barcelona: Seix Barral, 1982), p. 25. En adelante todas las referencias a este libro se abreviarán en "*SJ*" dentro del texto.

[22] Octavio Paz, *El laberinto de soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1950), p. 81. En adelante todas las referencias a este libro se abreviarán en "*LS*" dentro de nuestro texto.

[23] Amaryll Chanady, "Between Sade and the Savage: Octavio Paz's Aztecs", *Primitivism and Identity in Latin America*, eds. Erik Camayd-Freixas & José Eduardo González (Tucson: The University of Arizona Press, 2000).

define por "tentativas y tendencias, a veces contradictorias" (*LS*, 135). Comenzamos con el pasado.

El ensayista reconoce que el Valle de México en el período antes de la llegada de Cortés estaba habituado por una rica diversidad de naciones independientes (*LS*, 82). Al iniciar la conquista, éstas, "estaban a punto de ser absorbidas por el Imperio azteca..." (*LS*, 83). Poco a poco se llegaba a una condición cada vez más homogénea en que todas las poblaciones veneraban "a dioses cada vez más semejantes entre sí" (*LS*, 83). Al uniformarse, los cultos locales evolucionaban hacia el monoteísmo. El mismo proceso continuaba después de la conquista. Así como la imperial religión mexica se sobrepuso por encima de las locales, el catolicismo se estableció por encima de la cosmovisión nahua (*LS*, 84). Como es bien sabido, no tardó mucho tiempo en que los conquistadores y los misioneros se establecieron en el Valle, "una unidad de la pluralidad cultural y política precortesiana. Frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y Estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe un solo Señor" (*LS*, 90). Se puede imaginar que la Nueva España redujo las divergencias entre las etnias heterogéneas. No obstante, el gobierno transatlántico tenía diferentes leyes para los diversos estratos: los negros, los mulatos, los mestizos, los criollos y los peninsulares (*SJ*, 34). Entre los orígenes particulares y los distintos sistemas legales, se hizo una nación esquizofrénica en que "cada conquistador, cada misionero y cada burócrata es un campo de batalla" (*LS*, 88). El militar y el misionero, combatiendo su mentalidad medieval con el Renacimiento (*LS*, 88), se hallaron en una realidad definida por múltiples etnias indígenas y las castas sociales (indígenas, negros, españoles y luego, criollos). Tal mundo, complejo con sus numerosas estructuras y culturas, se hace más heterogéneo al considerar que los conquistadores trajeron pocas españolas frente a la abundancia de mujeres nahuas. De ahí surge otra casta social, los mestizos[24].

---

[24] Explico los pormenores de cómo el mestizaje prehispánico trueca en el de la posconquista en Thomas Ward, "Expanding Ethnicity in Sixteenth-Century Anahuac:

Si la nación se forja con la etnia y el acto sexual, no es así con la administración política. Paz supone que hasta la edad moderna la nación y el Estado son dos realidades distintas (*SJ*, 49). Existe cierta contradicción en su concepto del régimen público. Nos explicamos. Aquí reconoce cómo el Estado se aleja del pueblo, pero, como verificaremos, también se percatará de la resonancia del imperio mexica en el Estado nacional regido por el PRI. Comentaremos su análisis del Estado ahora y después iremos enumerando los elementos culturales que componen la nación. Para el ensayista, idealmente "la única ideología del Estado moderno, al menos teóricamente, es la de garantizar la coexistencia y la libre discusión y crítica de todas las ideas" (*SJ*, 49). Frecuentemente los gobiernos se involucran en aspectos de la vida social que no les corresponden. La soberanía moderna, entonces, termina por oponer a la nación, negando conceptos legendarios como la conciencia ancestral, la identidad cultural, la historia compartida. Para comprender esta postura, es lícito entender que el Estado moderno se forma por convenio de políticos. Se establece para consolidar el poder. Se lo acumula cuajando la armonía entre los diversos segmentos de la nación. Tal soberanía administrativa rige la sociedad por medio de sus "principios jurídicos, económicos y religiosos plenamente coherentes entre sí", garantizando "una relación viva y armónica entre las partes y el todo" (*LS*, 91). Desde esta perspectiva, el Estado llega a tener una connotación siniestra, aun negativa. Puede favorecer un elemento en detrimento de otro. Difícilmente forja un concepto nacional basado en la glorificación de varias etnias. Hay una lección en la reciente historia de fragmentación de Yugoslavia, Checoslovaquia, la Unión Soviética y después Irak.

Pero dejemos a un lado las teorías administrativas. La génesis de la nación moderna llamada México surge en la conquista y después. Al aceptar esta propuesta, también nos vemos obligados a reconocer el

---

Ideologies of Ethnicity and Gender in the Nation-Building Process", *MLN* 116.2 (March 2001), pp. 419-452.

carácter histórico de la obra de Paz. Sin la historia es imposible acercarse a lo pretérito. Pero Paz no se limita a la mera historiografía, como insiste Jaimes, "realiza una fuerte crítica a la concepción tradicional de la historiografía", y ofrece "una concepción histórica absolutamente distinta a las anteriores"[25]. Lo que hace el escritor, y Jaimes sugiere lo mismo, es que se acerca a la historia no como cronista sino como ensayista. Como bien conceptualiza Mames, el ensayista sugiere con *El laberinto* que "la historiografía debe ser vista como un circuito hermenéutico abierto"[26]. Este texto regio ofrece los hechos para después interpretarlos. La conquista en Paz se reduce a dos tendencias: Destruir lo antiguo, crear lo nuevo. Al destruir los *teocallis*, los ídolos, la herencia, se extirpó "la memoria y la conciencia de los vencidos" (*SJ*, 52). Con la destrucción de manuscritos, se borró la cosmovisión mesoamericana. Paz elabora una metáfora para explicar la buena cogida del catolicismo en México: "La conquista dejó a las masas indias en la orfandad espiritual" (*SJ*, 52). Esto deja lugar para que entre el cristianismo. Surge un proceso doble. Mientras se cristianiza a los nahuas, el mismo catolicismo se hacía sintético: "Los indios se volvieron cristianos; la divinidad cristiana y sus vírgenes y santos se indianizaron" (*SJ*, 52).

Consideremos el ejemplo de la Virgen de Guadalupe. A todo el mundo le es familiar la historia de Juan Diego, *macehual*, quien en la colina de la divinidad Tonatizin ve a la Virgen María. A estas alturas la cosmología mexica se junta con la ibérica y se mexicaniza el catolicismo, fortaleciendo aún más la idea de nación (*SJ*, 618). Claro que la Virgen de Guadalupe mantiene su influencia en toda Latinoamérica, especialmente en Centroamérica, llegando hasta cierto punto al Perú. Debido a aquello, se podría afirmar que en términos religiosos, la "nación", coincide con la vieja colonia. Sin embargo, en ningún lugar es el culto a la Virgen autóctona tan fuerte como en México.

---

25 Jaimes, *op. cit.*, pp. 120, 121.
26 *Ibid.*, p. 126.

Si estimamos la mentalidad criolla como otro elemento preponderante en la formación de una ideología nacional, surge una herencia dual: "Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles" (*LS*, 90). Con el paso de las décadas, el novohispano comenzó a sufrir una serie de contradicciones: "Con el mismo fervor contradictorio con que exaltaba al Imperio hispánico y aborrecía a los españoles, glorificaba el pasado indio y despreciaba a los indios" (*SJ*, 57). Él seleccionó de la cultura ibérica lo que le gustaba y rechazó lo que no le convenía. Idealizó los esplendores del Mundo Antiguo y codició el poder político del gachupín. De igual manera glorificó la grandeza mexica, mientras despreció a las masas indígenas, condenadas a la extremada pobreza.

Paz hace hincapié en un episodio en la historia literaria en Nueva España. Se trata de dos amigos, uno criollo, otro mestizo. Aquél, Sigüenza y Góngora[27], gran admirador de las antigüedades mexicas, era amigo de éste, Alva Ixtlilxóchitl[28]. Cuando el descendiente de los reyes de Texcoco murió, legó todos sus documentos Cera historiador sin par de las hazañas precortesianas Cal escritor criollo. Sigüenza y Góngora apreciaba a Alva Ixtlilxóchitl y sus recopilaciones de la antigüedad texcocana. Al mismo

---

27 Un buen lugar para comenzar estudiar a Sigüenza sería Irving Leonard, "A Baroque Scholar", *Baroque Times in Old Mexico* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966), pp. 193-214.
28 Se ha despertado recientemente un nuevo fervor crítico acerca del historiador texcocano. Consúltese Rolena Adorno, "Arms, Letters and the Native Historian in Early Colonial Mexico", *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, eds. René Jara & Nicolas Spadaccini (Minneapolis: University of Minesota Press, 1989), pp. 201-224; Salvador Velazco, "La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: etnicidades emergentes y espacio de enunciación", *Colonial Latin American Review* 7.1 (1998), pp. 33-58; Thomas Ward, "From the 'People' to the 'Nation': An Emerging Notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 32 (2001), pp. 223-234; y Patrick Lesbre, "El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Realeza, religión prehispánica y cronistas coloniales", *ibid*, pp. 323-340.

tiempo, debía estar consciente de la situación precaria de los españoles en México. Temía una rebelión de las mayorías indígenas. Paz explica el caso:

> En una ocasión, para aliviar a la ciudad del peligro de las inundaciones, dirigió la limpia de un canal azolvado en el rumbo del Puente de Alvarado, lugar de la derrota que habían sufrido los conquistadores el 10 de julio de 1530 (episodio conocido como la Noche Triste). Entre los desperdicios retirados por los trabajadores, se encontraron cientos de figurillas de barro, todas representando españoles y todas decapitadas o con una línea roja en el cuello o en el lugar del corazón. El erudito inmediatamente comunicó al virrey y al arzobispo Cel temible Aguiar y SeijasC su hallazgo y les advirtió que esos objetos de superstición eran una prueba evidente de que los indios aborrecían a los españoles y de que estaban dispuestos a hacerlos sufrir la suerte que habían corrido Cortés y sus compañeros durante la Noche Triste. (*SJ*, 65)

Esta esquizofrenia de adorar el pasado indígena y al mismo tiempo temer el presente heterogéneo permanece hasta después de la independencia. Lo comprobamos en Bolívar quien refiere a las leyendas toltecas positivamente, al mismo momento de mirar a los indígenas contemporáneos como salvajes que deben ser "civilizados"[29].

Hay un ideal y una realidad. Conforme a Paz, lo idóneo "concibe a la América española como un todo unitario, asamblea de naciones libres" (*LS*, 109). En esto estamos frente al sueño de Bolívar y la meta universal de Vasconcelos. Según este objetivo, la realidad fraccionada es simplemente el proceso de decadencia que roe a una construcción noble, proceso fundamental en *El laberinto de la soledad* donde se verifica cómo

[29] Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, ed. Manuel Pérez Vila y Augusto Mijares (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976), pp. 72, 70.

la realidad decadente predomina, y a causa de las viejas oligarquías nativas, cómo se provoca "el proceso de desintegración" de la unidad continental (*LS*, 110). Para crear un aparato de poder en que pudieron fundamentar su base política, los dictadores fingieron sus naciones: "las nuevas Repúblicas fueron inventadas por necesidades políticas y militares del momento, no porque expresasen una real peculiaridad histórica" (*LS*, 110). Paz parte de Vasconcelos cuando éste lamenta la balcanización de panlatinidad (véase *supra*). Debido a sus argumentos, por consiguiente, Benedict Anderson no fue el primero en teorizar que las naciones latinoamericanas fueron inventadas[30]. Paz le anticipa por treinta años, Vasconcelos por sesenta.

Venga de donde venga esta idea, hay un problema en pensar así, generalizando la invención de las naciones. El egoísmo de caudillaje implicaría una invención, pero, ésta no presupone la ausencia de elementos autóctonos sino que éstos simplemente no se tomaron en cuenta en el momento de fundar las naciones soberanas. Paz atina en reconocer la herencia indígena y, en ciertos países, existen otras influencias, la africana, la asiática. La egolatría del caciquismo resultó en cierto artificio, pues asimismo existen rudimentos étnicos que la teoría de la invención desatiende. Es forzoso reconocer que los mayas de Guatemala se alejan de los mestizos de Nicaragua mientras que éstos se diferencian de los criollos de Costa Rica. Otro factor sería la geografía, como señala Las Casas[31]. El egoísmo de los caudillos locales es sólo un aspecto entre varios.

[30] Anderson, *Imagined Communities*. Lamentablemente este libro norteamericano ha tenido más impacto en los estudios que se efectúan en la Academia norteamericana que los ensayos de Paz los cuales son mucho más profundos y adecuados para la investigación sobre la realidad latinoamericana.

[31] Bartolomé de las Casas, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, ed. André Saint-Lu, 3a. ed. (Madrid: Cátedra, 1987). Véase sobre Nicaragua, pp. 100-103 y Guatemala pp. 116-120.

Regresemos a la etnia. Comentamos que la gran diversidad maya no asimilada impacta en las aspiraciones oficiales, especialmente desde la perspectiva ladina, aunque en grado menor, desde la perspectiva quiché y otras etnias. Este fenómeno no se limita a Mesoamérica. Pasemos a los Andes por un momento. El Perú y Bolivia tienen identidades algo diferentes. La geografía variada es un elemento. La capital del Perú está en la costa, las de Bolivia en los Andes (tiene dos, recordemos), aquélla de la cultura europea, éstas de la andina. Las dos naciones perpetúan diferentes dilectos de quechua y aimará. Las diferencias entre ambas identidades no pueden ser todas imaginadas. Es un error atribuir rasgos comunes a las modernas repúblicas latinoamericanas, la mexicanidad, la peruanidad, lo argentino, verbigracia, sin aducir que existen herencias fundamentales de diferencia[32]. Del mismo modo será un equívoco asegurar que en el momento de la independencia no hubo "rasgos nacionales". Sólo que los criollos no los reconocieron en sus búsquedas panindianistas.

Para el lector que no esté convencido de nuestra perspectiva, continuemos con nuestra lógica. Atendamos a los precursores de las independencias peruana y mexicana. Seguro que Túpac Amaru no pensaba como Hidalgo. Lo andino no coincide con lo mesoamericano aun bajo el mismo edificio colonial. Después, la independencia criolla no cambió las diferencias regionales. La cultura de Andrés de Santa Cruz es distinta de la de Benito Juárez, no obstante sus orígenes indígenas. Las masas permanecieron frecuentemente con variados rasgos de sus culturas milenarias. El quechua, el *apu*, el *varayoc* y el *ayllu* distan sustancialmente del náhuatl, del *capulli* y del ejido. Fueron únicamente las élites de una región que, como los antiguos romanos, pudieron compartir "algo" con las de las otras regiones. Los pueblos profundos mantenían sus singularidades.

[32] Recientemente Alberto Moreiras ha intentado superar nociones de diferencia con su monumental *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies* (Durham: Duke University Press, 2001).

No estamos proyectando una "peculiaridad histórica" teórica de las diversas naciones, la cual existe en la realidad. Es el error de Anderson, quien debía haber leído a Paz, cuando no lo percibió. Todas las etnias y de ahí todas las naciones, en grado mayor o menor, trataron de recuperar un pasado no tan perdido como se documenta en la filología de Lockhart, fortaleciendo lo que Smith llama un mito de elección[33]. La respuesta de Paz es que el catolicismo colonial y el devenir normativo de las posesiones ultramarinas impusieron una cultura homogénea que luego pudiera haber servido para crear una entidad política más amplia que las actuales repúblicas. El ensayista mexicano, de esta manera, mantiene el sueño elusivo de Bolívar y revela su lectura de Vasconcelos sin desatender las realidades locales, destacando una diferencia categórica entre nación y Estado. Estamos ante una tensión que resulta de los factores locales en choque con los imperiales, los resabios de los cuales siguen vigentes.

El autor del *Laberinto de la soledad* reconoce diferencias entre ley y realidad. Con la independencia no se toma conciencia de cómo la nación diverge de la administración pública. Sin considerar factores locales, los políticos van promulgando leyes, "para que la realidad se transforme". Las intenciones fueron buenas: "Hidalgo decreta la abolición de la esclavitud; Morelos, el reparto de los latifundios" (*LS*, 111, 112). En general, en cambio, la tendencia estatal "consistía en la superposición de formas jurídicas y culturales que no solamente no expresaban a nuestra realidad, sino que la asfixiaban e inmovilizaban" (*LS*, 120). Otros errores se cometieron durante la Reforma. Juárez fracasa porque niega a tres elementos fundamentales de la nación: "la herencia española", el "pasado indígena" y el "catolicismo" (*LS*, 113-114). La destrucción de dos instituciones, "las asociaciones religiosas y la propiedad comunal indígena" (*LS*, 114), representa otra ruptura con la tradición. En cuanto al sistema

[33] Anthony Smith, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), p. 36. Sobre Lockhart, véase más adelante.

precortesiano de la tierra, el *capulli*, tenía que dormir hasta después de la revolución para surgir otra vez como ejido. Tristemente, no se aprende de la historia. Tampoco se prestó atención a los escritos de Paz. Un siglo más tarde, el presidente Salinas, economista de Harvard, cometería el mismo error "liberal" que Juárez. Bajo presión de Washington, suprimiría el ejido con el fin de "modernizar" al país, preparándolo para el Tratado Norteamericano del Libre Comercio (NAFTA). No por otro motivo se sublevan los neozapatistas de Chiapas[34].

La llamada al pasado de Paz no es del todo idónea. Pues si las instituciones sociales como el *capulli* representan la mentalidad del campesino y son así benéficas para la nación, las estructuras autoritarias del estado mexica han sobrevivido en el gobierno del Partido Revolucionario Institucionalizado. En *Posdata*, a raíz de la masacre de Tlalteloco en 1968, Paz censura el autoritarismo del gobierno y trata de entenderlo de acuerdo con la tradición nahua del *tlatoani* (el soberano máximo). Amaryll Chanady tacha este aspecto teórico de primitivista, destacando como los mexicas de Paz corresponden a la barbarie, la misma que el Occidente ha dejado atrás[35]. Aun si Paz se equivoca en ciertos pormenores del vínculo que establece entre el estado azteca y las tácticas del PRI, su intuición es correcta, de acuerdo con las investigaciones filológicas de Lockhart[36]. Éstas prueban, sin elemento de duda, que la

[34] Noam Chomsky & Heinz Dieterich, "Mexico: Between NAFTA and the Zapatistas", *Latin America. From Colonization to Globalization* (Melbourne: Ocean Press, 1999). Una perspectiva local sobre el zapatismo se encuentra en José Rabasa, "Beyond representation? The Impossibility of the Local (Notes on Subaltern Studies in Light of a Rebellion in Tepoztlán Morelos",*The Latin American Subaltern Studies Reader*, ed. Ileana Rodríguez (Durham: Duke University Press, 2001), pp. 191-210.

[35] Chanady, *op. cit.*, p. 38.

[36] James Lockhart, "Double Mistaken Identity: Some Nahua Concepts in Postconquest Guise", *Of Things of the Indies: Essays Old and New in Early Latin American History* (Stanford: Stanford University Press, 1999), pp. 98-119. En este ensayo Lockhart resume su posición de que la cultura nahua no se extingue con la conquista y cómo desarrolla estrategias para sobrevivir por más de tres siglos en el ámbito colonial. El libro contiene una bibliografía excelente sobre los libros de Lockhart, los de sus discípulos de Stanford, y otros sobre la robustez de los nahuas.

civilización nahua sobrevivió durante toda la colonia. Sólo nos espera ahora documentar las transformaciones que sucedieron durante la República. Cuando Paz mantiene en *Posdata* que "entre la antigua sociedad y el nuevo orden hispánico se tendió un hilo invisible de continuidad: el hilo de la dominación"[37], su censura no tiene tanto en mente la civilización de Tenochtitlán sino la masacre de 1968. La crítica que ofrece, entonces, es retórica. No se dirige a los nahuas sino al autoritarismo del Estado moderno.

Volvemos a la noción de la Reforma que tiene Paz. Con su negación del *capulli*, la Reforma se basa en un ideal liberal europeo: la libertad individual. Ahora, la "nación mexicana se fundaría sobre un principio distinto al jerárquico que animaba a la Colonia: la igualdad ante la ley de todos los mexicanos en tanto que seres humanos" (*LS*, 114). Las innovaciones de Juárez así suprimen lo pretérito y se orientan hacia el futuro. No acepta el pasado indígena del *capulli*, y recomienda la propiedad privada. Sus ideales eran nobles aunque ignorantes. Se quebrantaron en el Porfiriato. De acuerdo con Paz, la dictadura de Díaz, a pesar de su modernidad –Comte, Renan, Spencer, Darwin, Francia y los Estados Unidos– representa una vuelta a los tiempos lejanos, pero no a los del *capulli*, sino a los de la colonia donde "la propiedad de la tierra se concentra en unas cuantas manos y la clase terrateniente se fortalece" (*LS*, 117). Se podría decir que esta política retrógrada hizo la opresión necesaria para fomentar una Revolución, ya asomando al horizonte.

Hay una diferencia fundamental entre la época de Villa, Zapata y Carranza, y los períodos anteriores: la Conquista, la Colonia, la Independencia y la Reforma. Éstas representan la imposición de lo ajeno, sea poder político transatlántico (Cortés, Maximiliano) o filosofía

[37] Octavio Paz, *Postada* (México: Siglo XXI Editores, 1970), p. 123.

europea (escolasticismo, positivismo), mientras la Revolución refleja a la misma nación porque sin programa "otorga originalidad y autenticidad populares" (*LS*, 123). Sin plan, estalla el tumulto insurrecto, el que busca la naturaleza auténtica de la nación. Carlos Fuentes dijo una vez en la televisión norteamericana que la Revolución mexicana señala un momento cabal en la historia de la nación. Es así porque era una coyuntura cuando ciudadanos de todas las partes de la república se juntaban para conocerse, mezclarse, mestizarse. No se habían conocido de esta manera antes[38]. Es el momento en que el mariachi, con la radio, se hace una música nacional. Paz hace un análisis de los sabios de la Revolución, José Vasconcelos, Antonio Caso, y sus esfuerzos de dar sentido al proceso. No obstante, la Revolución no es intelectual, es "una explosión de la realidad y una búsqueda a tientas de la doctrina universal que la justifique y la inserte en la Historia de América y en la del mundo" (*LS*, 127). Es "un regreso a la madre" (*LS*, 134).

El rebelde más importante es Zapata que repudia el feudalismo. Recupera la tradición del *capulli* para institucionalizar lo que se llamará el ejido. "Pues la verdad de la Revolución era muy simple y consistía en la insurgencia de la realidad mexicana, oprimida por los esquemas del liberalismo tanto como por los abusos de conservadores y neoconservadores" (*LS*, 130).)Y cuál es la realidad nacional? Se presenta en ciertas características atávicas comunes a todos los mexicanos de todos los estratos sociales, el hermetismo y la inseguridad (*LS*, 59, 65). En la tercera parte de *Posdata* Paz ofrece otros rasgos atávicos en la psique oficialista. La realidad que se logró con la Revolución resultó del pasado y por lo tanto fue pura. Sin embargo no existía en un vacío. Tuvo que convivir con los modelos monetarios del siglo XX. El capitalismo impone otras normas de comportamiento, nada revolucionarias. "El obrero –por ejemplo– carece de individualidad" (*LS*, 61). Este problema también

[38] Bill Moyers, *The World of Ideas: Carlos Fuentes* (New York/Chicago: WNET/WTTW, 1989).

afecta a la clase media. La suerte de los más afortunados, los educados, no se distingue de la de los obreros. Los técnicos, a saber, "también son asalariados y tampoco tienen conciencia de la obra que realizan". El resultado es que no hay ética ni plan. "La sociedad macharía con eficacia, pero sin rumbo" (*LS*, 62). Con una falta de concepción de lo que ocurre, los poderes modernos (el Estado y el Poder Económico) pueden oprimir a todos sus ciudadanos. "La persecución comienza contra grupos aislados –razas, clases, disidentes, sospechosos–, hasta que gradualmente alcanza a todos" (*LS*, 62). Con tales condiciones se crea sospechas mutuas. A causa de la combinación de la historia con lo que Jameson llama el capitalismo tardío[39], la vida mexicana se reduce a "una posibilidad de chingar o de ser chingado" (*LS*, 71). El atropellar al prójimo representa la lucha para sobrevivir. Es permitido chingar al que está al lado superando las limitaciones de la pobreza.

Dada la historia particular de la conquista en México, este lenguaje igualmente implica una relación conflictiva entre el macho y la hembra. Cortés, el chingador, viola a la chingada, la Malinche[40]. La idea es que el primer español profana a la primera indígena. Todos los que vienen después son producto de esta violación. Por consiguiente, los mexicanos son "los hijos de la chingada". Esta psicología es tan primordial que Paz le dedica un capítulo entero en su *Laberinto*. La suposición es que la nación nace de una violencia. Todos los mestizos que vienen posteriormente, es decir, la mayoría de la población, son productos de las sucesivas violaciones que le siguieron. No creo que exista tanto una

[39] Fredric Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1993).

[40] Sobre la herencia de la Malinche en las letras mexicanas, consúltese Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth* (Austin: University of Texas Press, 1991), y Jean Franco, "On the Impossibility of Antigone and the Inevitability of La Malinche: Rewriting the National Allegory", *Narrativa femenina en América Latina: Prácticas y perspectivas teóricas*, ed. Sara Castro-Klarén (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2003), pp. 73-92.

falta de simpatía para la Malinche en la hipótesis de Paz como sostiene Judy McInnis[41], sino una crítica de la violencia de los conquistadores. El verbo que emplea el ensayista es "rajar". Urge recordar la trayectoria violenta con que se forjó la moderna nación mexicana. Sin embargo, se presentan figuras que quieren pasar por alto lo que ocurrió en la conquista. Cuando Carlos Fuentes propuso más monumentos a Cortés, quiso olvidar lo que pasó, y lo que para Chomsky y Dieterich sigue pasando cinco siglos después. Según éstos es imperativo reconocer la circunstancia en que vivimos[42]. La sociedad tiene que aprender a no rajar y para hacerlo, habrá que curar la psicosis del trauma colectivo. Lo que busca Paz no es tanto rechazar ni abrazar a la herencia sino estar consciente de ella y el impacto que ella tiene para la vida moderna.

Si cada persona es una neurona en la conciencia pública, todos serán luces que reflejen a la sociedad. Paz ha entrevisto que el capitalismo del siglo XX ha creado obreros y técnicos despojados de la individualidad. Cuando el jornalero no piensa, carece de conciencia y no colaborará en el espíritu colectivista. Es un fenómeno que también se ha descrito en la Revolución. Tal es la realidad que Azuela traza en su novela *Los de abajo*, donde los sublevados operan por inercia. ¿Cómo es que dos fenómenos como el capitalismo y la Revolución mexicana reprimen la individualidad de las personas? ¿Acaso la acción monetaria también sea revolucionaria, dando vueltas arrebatadoras a la sociedad aunque sin una ideología, tal como ocurrió en la Revolución mexicana? Puede ser que sí. Vale la pena cuestionar y preguntar, "porque el porvenir es imprevisible por definición"; "está lleno de interrogaciones"[43]. Con una mente abierta se averiguaría las diversas posibilidades, y de ahí, prepararse para los tiempos venideros.

41 Judy McInnis, "Octavio Paz: La Malinche as Symbol of Illegitimacy and Betrayal", *MACLAS: Latin American Essays*, v. VII (1994), pp. 51-62.
42 Chomsky & Dieterich, *op. cit.*, p. 15.
43 Octavio Paz, "La nueva época", *El Comercio* (Lima, 10 de julio de 1997), p. A2. De la *Reforma* de México (Grupo de Diarios América-GDA).

4.3 *Rosario Castellanos y la mujer liberada*

Como vamos viendo, las etnias y las relaciones entre ellas son fundamentales al pensamiento mexicano. Si Vasconcelos es el pensador que más ha especulado sobre el mestizaje, Paz será uno de los primeros en difundir esta problemática a escala continental. Rosario Castellanos (México: 1925-1974) igualmente hace una contribución contundente escribiendo poesía[44], novela[45], cuento[46] y ensayo[47] en los que indaga sobre lo étnico aunque considerado ahora en relación con el lenguaje y el género. Nos centraremos en algunos de sus ensayos. Específicamente investigaremos en el indigenismo de la escritora y cómo se relaciona con su concepto del idioma y cuáles son los obstáculos a la expresión. Además, nos acercaremos a su noción de género y la importancia del trabajo y de la educación para la mujer.

44 Hay varios libros sobre su poesía. Un buen lugar para comenzar sería el tercer capítulo de Rosa Sarabia, *Poetas de la palabra hablada: un estudio de la poesía hispanoamericana contemporánea* (Londres: Tamesis, 1997); interesante también es Harriet S. Turner, "Moving Selves: The Alchemy of *Esmero* (Gabriela Mistral, Gloria Riestra, Rosario Castellanos, and Gloria Fuertes)", *In the Feminine Mode: Essays on Hispanic Women Writers*, eds. Noël Valis & Carol Maier (Lewisburg: Bucknell University Press, 1990), pp. 227-245.
45 Sobre *Balún Canán* se puede consultar Lucía Fox-Lockert, *Women Novelists in Spanish America* (Metuchen: The Scarecrow Press, 1979), pp. 202-215.
46 Consúltese Chloe Furnival, "Confronting Myths of Oppression: The Short Stories of Rosario Castellanos", *Knives and Angles: Women Writers in Latin America*, ed. Susan Bassnet (London/NJ: Zed Books Ltd, 1990).
47 Véase Helene M. Anderson, "Rosario Castellanos and the Structures of Power", *Contemporary Women Authors of Latin America*, eds. Doris Meyer & Margarite Fernández Olmos (Brooklyn: Brooklyn, College Humanities Institute Series, 1983), pp. 21-31; y Maureen Ahern, "Essays: Writing Her Self", en "Reading Rosario Castellanos: Contexts, Voices, and Signs", *A Rosario Castellanos Reader*, ed. Maureen Ahern (Austin: University of Texas Press, 1988), pp. 39-53. La introducción al libro incluye bibliografía para todos los géneros que cultiva Castellanos. Consúltese asimismo Martha Lafollette Miller, "The Ambivalence of Power: Self-Disparagement in the Newspaper Editorials of Rosario Castellanos", *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries*, ed. Doris Meyer (Austin: University of Texas Press, 1995), pp. 167-176.

Varias investigadoras han emparentado la condición oprimida de la mujer con la de la comunidad negra[48] o indígena[49]. Las contemplaciones de Castellanos sobre la distancia entre el hombre y la mujer reconocen asimismo la que se mide entre lo hispano y lo indígena[50]. Lindstrom ha observado que Castellanos fue la primera intelectual del México moderno en indagar sobre el feminismo[51]. Comencemos con lo étnico-cultural. Según la polígrafa, el hispanismo es "el otro" que "vino 'de la mar salobre'", el cual reduce a los indígenas "a la unidad del idioma castellano"[52]. Es esta homogeneidad, como nos recuerda Octavio Paz, la que constituye la superficie de la colonia (*SJ*, 25-26). Esta condición emerge al reducir los miles de idiomas americanos al castellano o al inglés según el caso. Pero circunscribirse a ver el mundo hispánico como homogéneo es ignorar una realidad en la que las culturas precortesianas sobreviven de una manera vigorosa. Este problema es vasto e imperecedero. Recordamos como en Arguedas la falta de comunicación entre las diversas etnias constituye un problema fundamental para el Perú (véase el capítulo 3.4). Veremos que Rigoberta Menchú comenta una polémica idéntica en Guatemala (véase el capítulo 4.4.1), por lo que, según ciertos sectores, tendría sentido que "el hispanismo" corrija la torre de Babel. Deplorablemente, la apropiación del castellano no se trata únicamente de la elaboración de una lengua franca, sino también de

48 Fox Lockert fue una de las primeras en reconocer que la novelista cubana Gómez de Avellaneda veía un paralelo entre el matrimonio criollo y la esclavitud negra. Véase Fox Lockert, *op. cit.*, p. 133.

49 También se ha notado el paralelo en las condiciones oprimidas de mujeres e indígenas en Clorinda Matto de Turner. Véase Susana Reisz, "When Women Speak of Indians and other *Minor* Themes... Clorinda Matto's *Aves sin nido*: An Early Peruvian Feminist Voice", *Renaissance and Modern Studies* 35 (1992), p. 84, etc.

50 Furnival supone que Castellanos vio la cuestión indígena como aspecto de la femenina como resultado de sus lecturas del filósofo francés Simone Weil, *op. cit.*, 53.

51 Naomi Lindstrom, *The Social Conscience of Latin American Writing* (Austin: University of Texas Press, 1998), p. 123.

52 Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*. 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), p. 176. En adelante todas las referencias a este libro se indicarán entre paréntesis en el texto con la abreviatura "*MSL*".

la instauración de una jerarquía. Unos tienen los recursos para treparla, otros no. Castellanos esboza los pormenores de esta circunstancia. En primer lugar, la expresión culta o pulida es un privilegio (*MSL*, 176). Esto se debe a que la "gente decente", a diferencia del indígena, se encuentra en estado de ocio y así tiene mucho tiempo para cultivarse (*MSL*, 176-177). En la vida criolla, "hablar era una ocasión para exhibir los tesoros de los que se era propietario, para hacer ostentación del lujo, para suscitar envidia, aplauso, deseo de competir y de emular" (*MSL*, 177). El lenguaje culto, a la inversa, deja de ser distinción particular en tanto que se extiende por las culturas autóctonas (*MSL*, 176). Si el criollo tuvo la formación y la herencia que le facilitan el uso de un lenguaje público, no fue así con el mestizo. México no se distingue del Perú en este fenómeno lo cual también describe Arguedas (véase el capítulo 3.4). En tanto que se aumenta el número de los hispanoparlantes se disminuye la noción de privilegio[53]. El lado positivo de este fenómeno es que al apropiarse del castellano, las multitudes toman un primer paso en destruir los estamentos. El negativo es que al tomarlo, tienen dejar algo de lo propio atrás.

Hay otro resultado de la difusión del español. Al extender la lengua se modifica el lenguaje. La ensayista comenta como con la propagación del castellano, "las palabras van tornándose equívocas, multívocas" (*MSL*, 179). Esta ruptura entre el significante y el significado tradicional del signo lingüístico es general en Latinoamérica. Acudiendo otra vez al Perú como punto de comparación, Arguedas registra en sus investigaciones

53 Debra A. Castillo sugiere que el lector idóneo de Castellanos no sea el campesino tzotzil, sino el mestizo que ya vive entre dos culturas. De ser así se borraría "la extraña contradicción de una escritora que escribe para no ser leída por sus lectores ideales". Acúdase a Debra A. Castillo, "Rosario Castellanos: Ceniza sin Rostro", *Las Desobedientes: Mujeres de nuestra América*, eds. Betty Osorio y María Mercedes Jaramillo (Santafé de Bogotá: Panamericana Editorial, 1997), pp. 399, 403. Castillo se reanuda otra vez a la obra de Castellanos cuando examina la teoría feminista de la mexicana. Consúltese "Finding feminisms", *Narrativa Femenina en América Latina*, Castro-Klarén, ed., pp. 351-374.

el "castellano influenciado ya por el kechwa"[54]. Con un español que no refleja perfectamente sus diversas circunstancias, debilitado inicialmente por los idiomas autóctonos, es difícil animar el diálogo sólido entre las diversas clases sociales y grupos étnicos. Este proceso debilitante preserva su lado positivo porque asimismo se tumban las jerarquías. Es el inicio de configurar otra existencia. Las personas que antes no pudieron comunicarse, ahora trabajan y viven juntos. La autora de *Mujer que sabe latín* reconoce que "el lenguaje tiene significado" y que "la palabra es la encarnación de la verdad" (*MSL*, 179). Superando la pirámide social del lenguaje, urge iniciar un diálogo "entre quienes se consideran y se tratan como iguales" (*MSL*, 180). Y claro los "iguales" en Castellanos son los hombres y mujeres de todas las etnias.

La jerarquía sexual es otro componente del régimen hegemónico que critica Castellanos. Con la escritura masculina en Latinoamérica, lo étnico connota la de nación. Esta correspondencia ocurre igualmente en los testimonios de mujeres indígenas como es el caso con Menchú (véase el capítulo 4.41)[55] como en los tratados masculinos. En los ensayos de mujeres educadas, empero, la noción de género entra con más firmeza. Vimos este fenómeno en Clorinda Matto. En México, mientras existe una nación basada en la chingada, existirá la subordinación sexual. Aún el hombre más tradicional es consciente de esta fisura en la sociedad y procura corregirla. Al intentar hacerlo, sin embargo, comete otro yerro. Quiere borrar el recuerdo atávico de la chingada con lo que Castellanos llama la mujer perfecta[56], un mito (*MSL*, 7). Al crear este tipo de imagen, el pedestal proverbial, se aparta de la realidad con un idealismo

54 José María Arguedas, *Indios, mestizos y señores* (Lima: Editorial Horizonte, 1989), p. 27.

55 Sara Castro-Klarén resume la polémica sobre el feminismo subalterno en relación con el primermundista en "Introduction: Feminism and Women's Narrative: Thinking Common Limits/Links", *Narrativa femenina*, *op. cit.*, pp. 9-38.

56 Kelly LaBosco, alumna de Loyola College, señaló esta dificultad en su monografía final en un curso sobre el ensayo latinoamericano que ofrecí en la primavera de 1994.

dañino. Al pasar a la mujer por un tamiz, varios factores se hacen dignos de tener en cuenta.

A lo largo del barroco, junto a la discordia entre diferentes etnias que palpitaban bajo la superficie social, el género sexual tenía sus implicaciones[57]. En el caso de Sor Juana Inés de la Cruz[58] (1651-1695), su sexo femenino tenía implicaciones religiosas. Octavio Paz razona que Sor Juana muere porque no pudo "resolver en una forma creadora y orgánica el conflicto entre su curiosidad intelectual y los principios religiosos de la época" (*LS*, 107). Lo que comenta Paz es la negación de la curiosidad intelectual de la mujer colonial que se hace palpable al considerar que ella no pudo estudiar sino materias domésticas. Trescientos años después de Sor Juana, Rosario Castellanos sentiría el mismo conflicto entre la curiosidad intelectual y el sistema educativo del país del que sufrió la enclaustrada barroca.

Siguiendo el modelo de Sor Juana, y repitiendo una recomendación preferida de Clorinda Matto (véase el capítulo 3.2), Castellanos ve en el trabajo de la mujer su salvación. Para comenzar, ella "posee una potencialidad de energía para el trabajo" (*MSL* 40). Con el ejercicio laboral la mujer sale de su casa y desarrolla su carácter. La formación no termina ahí. De acuerdo con la autora mexicana, como con Sarmiento

57 Tres excelentes estudios entre muchos que exploran estos temas son James Lockhart, *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology* (Stanford: Stanford University Press, 1991); Susan Schroeder, Stephanie Wood & Robert Haskett, eds., *Indian Women of Early Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1997; Asunción Lavrin, "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma", *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, ed. Asunción Lavrin (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), pp. 47-95; y de la misma, "Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain", *Mexican Studies* 15.2 (Summer 1999), pp. 225-260.

58 Entre los recientes libros excelentes sobre Sor Juana recomendamos el de Stephanie Merrim, *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1999).

y otros ensayistas masculinos, la noción de educación es fundamental para [re]construir naciones. Con la enseñanza se puede fortalecer la conciencia. Como Martí, la ensayista subraya la validez de la conciencia en construir naciones: "Quedamos en un punto: *formar conciencia, despertar el espíritu crítico, difundirlo, contagiarlo*" (*MSL*, 40; cursiva mía). Con una combinación sana de trabajo y de educación la mujer puede participar cabalmente en la nación.

Habría que ofrecer una palabra de cautela, sin embargo. Este feminismo dista sustancialmente del de las norteamericanas. La femineidad se aprecia en ensayos como "La liberación del amor"[59]. Dicho esto, con respecto a la circunstancia mexicana, Castellanos, contemporánea a Paz, indaga en los mismos problemas, mas con óptica femenina y feminista, aunque le fue difícil llegar a una postura que aceptara la igualdad absoluta. Steele documenta esta trayectoria en la autora privilegiada quien sólo al final de su vida llegaba a concebir la última igualdad, la habida entre ama y criada[60]. La dificultad que tuvo la misma Castellanos, una mujer muy progresista, en tratar bien a su criada[61] destaca la dificultad en llegar a la libertad total. Para hacerlo, hay que aniquilar la estratificación enteramente. Tal proceso sólo es posible si se descarta el prejuicio que supone en el ejercicio de la lengua española un privilegio, diría Castellanos. Seguro que a ella le gustaría destacar en su proyecto la liberación de las pirámides

59 Rosario Castellanos, *El uso de la palabra*. Prólogo José Emilio Pacheco. México: Ediciones de Excélsior-Crónicas, 1974. Castro-Klarén ofrece una base teórica para entender las diferencias entre los feminismos, el anglosajón y el hispánico, *Narrativa femenina*, pp. 9-21.

60 Cynthia Steele, "The Other Within: Class and Ethnicity as Difference in Mexican Women's Literature", *Cultural and Historical Grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism*, ed. Hernán Vidal (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1989), pp. 297-328. Gioconda Belli, en su bien lograda novela, *La mujer habitada*, muestra la dificultad que la protagonista Lavinia tiene en nivelar sus relaciones con la criada. Le es imposible que ésta deje de llamarla "niña Lavinia" en vez de simplemente "Lavinia". Gioconda Belli, *La mujer habitada*, 10a. ed., (Madrid: Ediciones Salamandra, 2001), p. 343.

61 Castillo, "Rosario Castellanos: Ceniza sin rostro", p. 400.

sociales y la opresión económica. Todos los mexicanos son iguales, y deben ser tratados con esta premisa. Por lo tanto, la "raza" cósmica de Vasconcelos sería la más bella con tal de que se acepte la heterogeneidad.

4.4 *La subalternidad múltiple en Centroamérica*

Existe una multiplicidad de voces que retratan a Mesoamérica. Si bien es cierto que Vasconcelos, Paz y Castellanos[62] pertenecen al *establishment* del Distrito Federal, también existen voces subalternas que surgen de Yucatán y Centroamérica[63]. Éstas, generalmente rebeldes, pueden ser de una élite revolucionaria, o indígenas que evocan una época prehispánica. En el primer caso surgen voces como la del subcomandante Marcos (Yucatán) o la de los varios sandinistas (Nicaragua) o farabundistas (El Salvador). Algunas son educadas, elaboradas directamente en forma escrita, u orales, grabadas en cintas y luego transcritas para publicarse en forma de libro. En el caso de la protesta indígena, los testimonios asoman en áreas que todavía resisten la conquista española, como, por ejemplo de Guatemala[64]. Éstos son imprescindibles porque, como señala Gray Díaz, iluminan aspectos de la experiencia latinoamericana que las clases letradas pasan por alto[65]. No son importantes únicamente como

62 Ya que Castellanos, una escritora de elevadas capacidades, tenía que luchar para ingresar a este *establishment*, son patentes las dificultades en penetrarlo. Debra A. Castillo explica las dificultades que resultan del género en estos términos: "En la cultura nacional representada por las normas y costumbres de la ciudad, el sexo de Castellanos limitó su acceso a los círculos internos de la actividad profesional", Castillo, "Rosario Castellanos: ceniza sin rostro", p. 402.

63 Un resumen feminista de estos "documentos" de Mesoamérica y de toda Latinoamérica se encuentra en Kathleen Logan, "Personal Testimony: Latin American Women Telling Their Lives", *Latin American Research Review* 32.1 (1997), pp. 199-211.

64 Como se aduce de este apartado la táctica de resistencia no es ni absoluta ni general. Para entender este fenómeno desde una perspectiva histórica consúltese James Lockhart, "Receptivity and Resistance", *Of Things of the Indies*, pp. 304-332.

65 Nancy Gray Díaz, "Indian Women Writers of Spanish America", *Spanish American Women Writers: A Bio-Bibliographical Source Book*, ed. Diane E. Marting (NY:

textos que responden a "un estado de emergencia" o guerra, pues de acuerdo con Mallon llevan la contraria a las condiciones persistentes de pobreza, vasallaje, opresión, hambre, malnutrición y marginación política[66]. Aun cuando brotan de un conflicto intenso, si no se resuelven las condiciones sociales que lo fomentaron, guardan valor para tiempos venideros ya que servirán de pronóstico. En esta oportunidad nos enfocaremos en dos de estas voces que tanta importancia cobran en Centroamérica, la guatemalteca Rigoberta Menchú y el nicaragüense Omar Cabezas.

Antes de acudir a estas dos figuras, quisiéramos explicar el por qué incluir el "testimonio" en un libro sobre el ensayo, esbozando paralelos entre los dos géneros, y en especial sobre lo que toca a las ideologías. De acuerdo con la forma y el modo de producción tendremos que repasar las incertidumbres de oralidad y escritura y lo que implican por la autoría. Nos referimos a la intervención de antropólogos, etnólogos, y de la misma tecnología. Seguidamente nos convendría determinar si esta autoría reproduce una experiencia personal o autobiográfica o si muestra pretensiones de encarnar a pueblos de una forma colectivista, una pregunta justa cuando hablamos de la etnografía. Concluiremos que el testimonio con pretensiones colectivistas se asemeja más al ensayo tradicional que el de índole personal aunque éste asimismo guarda ciertas afinidades con el género canónico. Antes de entrar de lleno en nuestros dos testimonistas argumentamos que el contenido discursivo es un rasgo común entre el ensayo y el testimonio.

Greenwood Press, 1990), p. 546. La relación entre culturas subalternas con las hegemónicas desde una perspectiva mundial se explora en Patricia Seed, "No Perfect World: Aboriginal Communities Contemporary Resource Rights", Ileana Rodríguez, ed., *op. cit.*, pp. 129-142.

66 Florencia E. Mallon, "Bearing Witness in Hard Times: Ethnography and *Testimonio* in a Postrevolutionary Age", *Reclaiming the Political in Latin American History*, ed. Gilbert M. Joseph (Durham: Duke University Press, 2001), p. 317.

Cuando Lienhard pone cuatrocientos años de escritura latinoamericana bajo su microscopio, deriva su teoría de las literaturas subalternas las cuales no encuentran cabida en el discurso de los pudientes[67]. Felizmente, por la influencia mutua entre la literatura y la antropología durante el último cuarto del siglo XX, estas voces encuentran un medio de difundirse, especialmente en lo que toca a un "género" llamado "testimonio". Para el que tenga dudas sobre el parentesco entre el ensayo y el testimonio, admitimos diferencias como el nivel del lenguaje, la estructura retórica, la conciencia de una tradición literaria, y la diversidad de temas, en las cuales el primero supera al segundo. Dicho esto, existe una serie de rasgos que son comunes a los dos géneros. Remitiéndonos al canónico tratado sobre el ensayo de José Luis Gómez-Martínez, un vistazo sencillo de los apartados del índice revela una serie sorprendente de rasgos que se podrían aplicar o al uno o al otro género. Considerémoslos: "Actualidad del tema tratado", "Imprecisión en las citas", "Lo subjetivo", "el ensayo como confesión", "El carácter dialogal del ensayo", "El ensayo carece de estructura rígida", "Las digresiones", "El lector de ensayos debe ser miembro activo"[68]. Estos rasgos podrían aplicarse al testimonio (hay otros que no serían tan claros). Aunque se podría crear un esquema convincente para mostrar como el testimonio se asemeja al ensayo, tendríamos miedo de distorsionar los rasgos del género subalterno, forzándolo a un esquema que no le pertenece. Lo dejamos así, afirmando rasgos generales en común, señalando uno que otro cuando ilumina un atributo del ensayo testimonial, y nos concentramos en divisar los elementos ideológicos en el testimonio centroamericano.

Como decíamos el testimonio guarda analogías con el ensayo. Afirmando aquello, no queremos entrar profundamente en la controversia

67 Martín Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* (Lima: Editorial Horizonte, 1992).

68 José Luis Gómez-Martínez, *Teoría del ensayo* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981), p. 7.

acerca de filiación entre testimonio y novela. Eso sería, como dice el refrán, harina de otro costal, aunque para establecer un marco para nuestra discusión posterior, nos conviene ofrecer algunas palabras al asunto. Esta polémica se define cuando Beverley opina, por un lado, que el testimonio no pertenece a la literatura puesto que socava las bases de la cultura hegemónica, aspirando más a la sinceridad que a la literariedad[69]. Por el otro, tenemos a Sklodowska y su propuesta de ampliar lo que entendemos por ficción, abogando por "una nueva modalidad de novela"[70]. En este debate, se han aportado términos como novela-testimonio (que parece ser la invención del cubano Miguel Barnet)[71] y etno-testimonio[72] para describir este género muy del siglo XX. Tales giros valerosos no nos sirven en esta oportunidad porque al llamar "novela" al testimonio, se exige prestar atención a sus elementos formales como estructura, personajes, y técnicas narrativas. Todo esto puede ser interesante aunque sin llegar a lo que importa en la formulación de qué es una nación.

El testimonio es bastante amplio y hay múltiples perspectivas para analizarlo. Es autobiografía, es antropología, es historia, es ciencia política, es ensayo y puede ser asimismo la novelización de la vida. Se debe reconocer que, a causa de una reorientación en nuestro concepto de literatura en la era actual, se borran las aristas de los géneros tradicionales.

---

69 John Beverley, "The Margin at the Center: On *Testimonio* (Testimonial Narrative)", *Modern Fiction Studies* 33.1 (1989), pp. 11-28; esp. 14.

70 Elzbieta Sklodowska, *Testimonio hispanoamericano, historia, teoría, poética* (New York: Peter Lang, 1992), p. 99.

71 Miguel Barnet, "La novela testimonio. Socio-literatura", *Testimonio y literatura*, eds. René Jara & Hernán Vidal (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986), pp. 280-302; esp. pp. 288-290.

72 Una discusión de este género se encuentra en Jesús Díaz Caballero, "Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años 70", *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, eds. José Antonio Mazzotti & U. Juan Zevallos Aguilar (Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996), pp. 339-363.

El sendero se inició en el siglo XX, con escritores como Borges quien escribió ensayos ficticios y ficciones ensayísticas. Después de él, y desde el reciente afán de estudiar profundamente las crónicas coloniales[73], se ha extendido la noción de qué constituye un ensayo. Oviedo ha llegado a afirmar que casi resulta imposible distinguir entre el ensayo, el testimonio, el documental y la crónica[74]. Gómez Martínez avisa que el ensayo en sí se distingue de otros géneros (como la novela, la poesía) que suelen ser "caracterizados precisamente por una rigurosa organización tanto formal como de contenido"[75]. Concebido el testimonio de tal modo, no podemos hablar de deslindes exactos sino de tendencias tentativas.

Hay tres críticos que ofrecen perspectivas para comprender mejor el testimonio. Como admite Beverley, el testimonio no sólo es un cuento que necesita contarse, intenta resolver un problema inmediato de comunicación[76]. Visto de otra manera, se debe afirmar con Craft que guarda sus propias metas: intenta añadir su propia perspectiva a la historia[77]. Por otra parte, según insiste Moraña, una de sus características es la de "focalizar un caso que ilustra sobre una situación social que no se reconoce oficialmente"[78]. El afán de resolver un problema, de

---

73 Aníbal González, "Literary Criticism in Spanish America", *The Cambridge History of Latin America*, v. II, *The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 456.

74 José Miguel Oviedo, *Breve historia del ensayo hispanoamericano* (Madrid: Alianza Editorial, 1990), pp. 132-133.

75 Gómez Martínez, *op. cit.*, 63.

76 John Beverley, "'Through All Things Modern': Second Thoughts on Testimonio" *boundary* 2 18.2 (1991), pp. 1-21; esp. p. 21; reproducido en *Theoretical Debates in Spanish American Literature*, ed. David William Foster & Daniel Altamiranda (New York: Garland Publishing, 1997).

77 Linda J. Craft, *Novels of Testimony and Resistance from Central America* (Gainesville: University Press of Florida, 1997), p. 7.

78 Mabel Moraña, "Documentalismo y ficción: testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el siglo XX", *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*, v. III, *Vanguarda e modernidad*, ed. Ana Pizarro (São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1995), p. 495.

desarrollar metas, y de centrarse en una situación social, implica tener una ideología por lo que el testimonio no es simplemente un receptáculo de cultura, ni una mera obra artística. Sería las dos cosas, pero también guarda otra función relacionada con su contenido doctrinario, muy poco discutida. Nos referimos a su meta ensayística, ofrecer algo nuevo para impulsar un cambio social.

Verificado esto, es posible reconocer, entonces, la existencia del testimonio ensayístico que no es sino un aspecto del "testimonio"[79], constituyendo otra modalidad de ensayo. Se narra en primera persona de una manera parecida al ensayo de Denevi o de Cornejo Polar. A diferencia de ellos, el ensayo testimonial puede encarnar pensamiento popular. En este sentido coincide con otro rasgo del ensayo, en lo que Gómez Martínez llama la "actualidad del tema tratado", su "contemporaneidad en el tiempo y en el ambiente"[80]. Por ser popular y vinculado a un tiempo y medio, suele tomar la forma de una narración. En esto no negamos la propiedad "novelística" del testimonio (Sklodowska), ni su aspecto antiliterario, lo que se entiende como su singularidad cultural (Beverley) o sociológica (Barnet). Para nosotros estas perspectivas no son exclusivistas sino que explican diferentes cualidades. Simplemente reconocemos otro aspecto de este género, su memoria colectiva y su proclividad ideológica, que comparte un espacio formal con el ensayo sin ser del todo "ensayo". Para quienes quieren negar a ultranza la literariedad de estos textos podemos seguir el consejo de Mignolo sobre la crónica colonial, adaptándolo al testimonio: si no es literatura es por lo menos texto, digno de estimar por sus "discursos conservados en archivo –memoria colectiva–". Se puede interesar entonces su "textualidad"[81]. Este tipo de ensayo es subalterno, periférico o heterogéneo

[79] Moraña enumera otros aspectos, p. 488.
[80] Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 30.
[81] Walter D. Mignolo, "El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35.2 (1987), pp. 451-484; se refiere a esta idea en la p. 455.

(frente a la cultura hegemónica), es heterodoxo frente a la ortodoxia del Estado (o frente a la del *establishment* literario) y representa un punto de vista indígena (Rigoberta Menchú) o adelanta un plan radical de política (Omar Cabezas). De hecho, como en todos los ensayistas aquí estudiados, el ensayo subalterno afirma su conexión con su ambiente y su época (como Martí o Matto), rasgo que lo emparenta con el ensayo moderno, con la excepción notable de ensayistas eurocéntricos como Borges y Cortázar.

Más allá que los atributos ensayísticos del testimonio, existen aspectos que le son particulares a este género subversivo. Lienhard lo concibe como el "*depositario de la memoria oral*"[82]. Este rasgo es interesante y nos ayuda a comprender la naturaleza y la particularidad del testimonio. Con la oralidad surge una contradicción entre los autores letrados quienes obviamente no son orales y los analfabetos quienes no pueden escribir. Esta dificultad se hará patente con los dos intelectuales que examinaremos enseguida.

Por su experiencia universitaria, Omar Cabezas es portador del conocimiento escrito, podría haber redactado su testimonio directamente en forma escrita. Tiene que fingir ser "oral" en su producción cuando la graba en una cinta magnetofónica por lo que la palabra "oral" sería cuestionable en relación con su labor. Aun con una autora analfabeta la palabra oral es discutible. Esta dificultad ocurre cuando hay una autoría múltiple, como es el caso del texto de Rigoberta Menchú, Elizabeth Burgos y otros[83]. González Echevarría comenta esta clase de texto (a él

[82] Lienhard, *op. cit.*, p. 114; cursiva suya.
[83] Arturo Taracena revela en una entrevista reciente que fue él quien puso a Menchú en contacto con Burgos, que él participó en algunas de las entrevistas y que había otras personas que participaron como Paquita Rivera, una cubana, quien transcribió el libro. Luis Aceituno, "Arturo Taracena Breaks his Silence", *The Rigoberta Menchú Controversy*, ed. Arturo Arias (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), pp. 82-94.

le interesa el testimonio cubano, *Biografía de un cimarrón*) y concluye que existe una verdadera simbiosis entre informante y etnógrafo[84]. En los dos casos, Cabezas y Menchú, la etiqueta oral no llega a describir cabalmente los procesos empleados. Así sería mejor reconocer en estos discursos una oralidad regida por el marco y la forma occidentales. Tales creaciones simbióticas son importantes, según González Echevarría, porque con ellos se elaboran los verdaderos fundamentos de la cultura[85].

Por más que un testimonista recuerde sus experiencias personales, su discurso representa habitualmente a la colectividad, no obstante lo que pretende. Cornejo Polar al comparar dos testimonios andinos, el de Gregorio Condori Mamani[86] y el de Domitila Barrios[87], descubre una diferencia sustancial. Si el primero pertenece a "la esfera privada", la segunda pretende representar a todo su pueblo por una "sinécdoque en que la parte (el individuo y su biografía) se trasmuta en el todo (el pueblo y su historia)"[88]. Para nuestro análisis esta distinción es sumamente útil puesto que nos ofrece un marco para entender otros testimonistas. Respondiendo a la categoría "esfera privada", el nicaragüense Omar Cabezas sería una figura como Condori: no aspira a representar a todo su pueblo. Simplemente narra su experiencia personal, con ocasionales referencias nacionales como la muerte de Julio Buitrago. No obstante las pretensiones individualistas de Cabezas, su experiencia duplica la de otros y por lo tanto es receptáculo de la memoria colectiva.

---

84 Roberto González Echevarría, *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature* (Austin: University of Texas Press, 1985), p. 121.

85 González Echevarría, *op. cit.*, p. 123.

86 Ricardo Valderrama Fernández & Carmen Escalante Gutiérrez, *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía* (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1977).

87 Domitila Barrios de Chungara, *"Si me permiten hablar..."*, *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, ed. Moema Viezzer (México: Siglo XXI Editores, 1976).

88 Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima: Editorial Horizonte, 1994), p. 224.

Sobre la segunda categoría sinecdótica, la guatemalteca Rigoberta Menchú, a quien también estudiaremos, por un proceso análogo al de la boliviana Barrios, termina representando directamente a su gente. El parentesco entre Barrios y Menchú no es fortuito ya que la primera sirvió de modelo a la segunda[89]. Todo lo que narra, Menchú patentiza, "lo he aprendido con mi pueblo"[90]. Dentro de su contexto aldeano, su experiencia no es extraordinaria puesto que "no soy la única, pues ha vivido mucha gente" (*ML*, 21). Y si queda duda alguna de su papel representativo, "mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo" (*ML*, 21). Es un aspecto de su obra que el antropólogo David Stoll no llega a comprender cuando afirma que la historia de una persona no puede abarcar la experiencia de un pueblo excepto en un sentido literario[91].

Pero Menchú y Barrios no son únicas en estas pretensiones. Se observa una perspectiva parecida en el testimonio salvadoreño de Eugenia[92]. Como avisa Sommer, Alegría experimenta con múltiples voces para reconstruir la perspectiva multifacética de la guerrera Eugenia[93]. Desde la primera página se reconoce que el testimonio lo constituyen las historias de "mujeres que conocieron y trabajaron estrechamente con

---

89 Según Taracena en Aceituno, *op. cit.*, Arias, ed., *op. cit.*, p. 86.

90 Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y as me nació la conciencia*, octava edición (México: Siglo XXI Editores, 1992), p. 21. En adelante todas las referencias a este testimonio se abreviarán en "*ML*" dentro de nuestro texto. La epopeya de Menchú no concluye con este texto al cual le siguieron ensayos y documentales. Un buen resumen de las últimas actividades de la activista se encuentra en Marc Zimmerman, "Rigoberta Menchú After the Nobel: From Militant Narrative to Postmodern Politics", Ileana Rodríguez, ed., *op. cit.*, pp. 111-128.

91 Entrevista de Dina Fernández García, "Stoll: 'I Don't Seek to Destroy Menchú'", Arias, ed., *op. cit.*, p. 68.

92 Claribel Alegría & D.J. Flakoll, *No me agarran viva: la mujer salvadoreña en la lucha* (México: Serie Popular ERA, 1983), p. 9.

93 Doris Sommer, *Proceed with Caution, when Engaged by Minority Writing in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 129.

Eugenia y otras, igualmente involucradas en la lucha"[94]. No hay ningún esfuerzo de esconder estas pretensiones colectivistas y abarcadoras.

En el momento que el testimonio se define de esta manera, es decir, como el *depositario de la memoria colectiva* (para modificar la expresión de Lienhard), se acerca al ensayo. Consideremos el ejemplo canónico de Sarmiento quien procura archivar la memoria de lo que ocurrió en la Argentina. Cuando Ramos examina el *Facundo*, un texto también ambiguo en cuanto a su género[95], concluye que funciona como mediador entre la cultura escrita y la oral. Del caos que son las tradiciones populares, el *Facundo* las organiza bajo las pautas más o menos occidentales[96]. De forma parecida, en el *Laberinto de la soledad*, Paz recupera la memoria colectiva tanto de la época precortesiana como de la colonia y la ofrece al México moderno. Lo hace con la esperanza de que el lector obtenga conciencia de su pasado. Podríamos fijar estas mismas similitudes con otros tantos ensayistas, González Prada, Matto, Hostos, Martí, Martínez Estrada, Castellanos, Arguedas... Es así con Matto cuando trata de escribir sobre los pueblos quechuas, Castellanos los tzotziles, Arguedas los mestizos, y Hostos los jíbaros. Este espíritu colectivista en el ensayo tradicional guarda semejanzas con la etnografía.

Otro aspecto que emparenta la producción oral con el ensayo es su contenido ideológico. Como es el caso con el género canónico, confirmamos diferencias ideológicas entre los diversos testimonistas. Barrios y Cabezas ostentan el marxismo, aunque el nicaragüense ofrece su estampa personal, mientras la boliviana es más partidaria. Existe un tercer tipo de marxismo en Menchú que parte de los preceptos ancestrales

94 Alegría & Flakoll, *op. cit.*, 9.
95 Aníbal González lo ve algo como una novela de detectives. Véase su *Journalism and the Development of Spanish American Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
96 Ramos, *op. cit.*, p. 33.

y cristianos en una síntesis coherente[97]. Pese a esas divergencias, las ideologías de testimonios dispares se asemejan a las de Castellanos[98], Vasconcelos, Martínez Estrada y Mariátegui, proyectando temas fundamentales para entender a la nación, incluyendo nociones políticas, étnicas, geográficas, históricas o culturales. Este fenómeno es nuevo. Como reconoce Lindstrom, al iniciar el siglo XX fue inconcebible admitir que las culturas indígenas y africanas se integraban a las culturas nacionales. A partir de los sesenta se aceptaba cada vez más[99]. En esto consiste su paralelo más contundente con el ensayo.

4.4.1 *El etnicismo de Rigoberta Menchú*

En esta sección repararemos en los rasgos de la obra de Rigoberta Menchú (Guatemala: ¿1962?), los cuales la emparenta con el ensayo. Éstos son estructuras formales, tácticas retóricas, y temas universales, nacionales y locales. Donde hay divergencia con el ensayo canónico es que la autoría es dual, o múltiple según algunos[100], en que dos o más culturas se juntan para solidificarse en un producto armónico. Nos interesa comentar este fenómeno. Después nos veremos obligados a explicar por qué las controversias recientes sobre la obra de Menchú no tienen sentido, ya que hay múltiples pautas para leerla así como puede ocurrir con el ensayo tradicional (¡piense en Sarmiento!). Establecida la urgencia de considerar el parentesco con el ensayo, estaremos listos para entrar de lleno en nuestra temática, la nación étnica. Más allá de la autoría

97 Sommer llega a conclusiones parecidas, *Proceed with Caution*, p. 133.
98 María Elena de Valdés ofrece una comparación entre Castellanos y Menchú en su "The Discourse of the Other: *Testimonio* and the Fiction of the Maya", *Bulletin of Hispanic Studies* 78 (1996), pp. 79-90.
99 Naomi Lindstrom, *Twentieth-Century Spanish American Fiction* (Austin: University of Texas Press, 1994), p. 223.
100 Arturo Arias, "Rigoberta Menchú's History within the Guatemalan Context", Arias, ed., *op. cit.*, pp. 6-7.

plurívoca, surge una serie de temas sobre la naturaleza de la nación, la fragmentación étnica, económica y teológica del pueblo, el impacto del colonialismo en las etnias, la clasificación de humanos y indígenas (¡éstos como animales!), el Estado insensible a la nación, y los aspectos negativos y positivos de la transculturación. Concluiremos destacando la ensayisticidad del testimonio de Menchú.

A partir de la década de los sesenta, las diversas guerras centroamericanas dieron motivo y apoyo a la recopilación de testimonios de varios grupos subalternos, quizás en mayor cantidad que en las regiones andinas, caribeñas y rioplatenses debido a la crisis de las guerras civiles. Alegría y Flakoll, por ejemplo, recopilan y organizan varios acerca del conflicto civil en El Salvador. El gobierno sandinista de Nicaragua publicó obras de esta índole con furor. Otro factor fue el feminismo mundial, que también tuvo su rol en impulsar esta ola de escritura popular. De esta tendencia, surgió el testimonio más controvertido de todos, el de Rigoberta Menchú, el cual documenta, desde una postura ideológica indígena, feminista, etnocéntrica y antiimperialista, la guerra del *establishment* guatemalteco contra la cultura quiché.

Tal vez asombre la inclusión de Menchú en una discusión sobre el ensayo. Partimos de la noción, como reconoce Lindstrom, que Menchú es una intelectual[101] y qué es lo que hacen los intelectuales sino fomentar el discurso. Acaso uno de los atributos más sobresalientes de *Me llamo Rigoberta Menchú* sea su tono confesional, lo cual según Gómez-Martínez constituye una cualidad integral a ensayistas de la estirpe de Miguel de Unamuno[102]. Con todo, es necesario aceptar el "ensayo oral", una combinación de autobiografía, narración oral y tecnología moderna la cual permite grabar una voz para luego transcribirla en forma escrita.

[101] Lindstrom, *op. cit.*, p. 220.
[102] Gómez Martínez, *op. cit.*, 49.

Las declaraciones de Menchú van mucho más allá que una sencilla narración. Como descubre Sommer, se orientan jurídicamente y oscilan entre provocar y proteger[103], rasgo que induce a una respuesta del lector. Una prosa que estimula una reacción fuerte en un público letrado merece llamarse "ensayística", especialmente cuando ostenta numerosas cualidades del ensayo: la exposición de un problema, datos para fundamentarlo y una ideología que lo solucione.

Los argumentos de Menchú se esgrimen contra la persistencia del colonialismo original, la conquista de Guatemala. De ahí, ella puede entenderse como una encarnación "posmoderna" de los grandes pensadores del siglo XIX. Para incorporar la voz quiché de Menchú, incluimos su "ensayo oral", aceptando otra dimensión, otra diversidad, un instrumento insólito para la *performance* de las "sinfonías" nacionalistas. Por otra parte, como se comprueba al releer la ensayística canónica, hay una preferencia de disertar sobre lo indígena. Desde los primeros impulsos de González Prada y Matto de Turner, hasta las disquisiciones psicológicas de Octavio Paz, constatamos esta disposición. Con Menchú se supera el indigenismo llegando a lo indígena.

Como se sabe, Rigoberta narró *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* en un micrófono, grabándolo hasta que resultaron veinticinco horas de cintas que se transcribieron a más de 500 páginas mecanografiadas. Sin embargo, lo que tenemos aquí no es una sencilla descripción de eventos biográficos. El "texto" que Menchú y sus interlocutores presentan está lleno de ideas e ideología, representando un paso de la sencilla fabulación hacia el verdadero ensayismo. Pratt define la base teórica que emplea Menchú. Ella y su gente son ciudadanos y

[103] Sommer, *Proceed with Caution*, pp. 123, 125. Posteriormente, Sommer opina que Menchú manipula el lector, estimulando nuestra curiosidad para luego dejarnos colgados sin contarnos sus secretos. Doris Sommer, "Las Casas's Lies and other Language Games", Arias, ed., *op. cit.*, 214.

deben incluirse en la nación. Ella muestra una "capacidad de apropiarse de los discursos generalizantes, sean universales, sean nacionales, para construir una visión totalizante desde la subordinación"[104]. Esta perspectiva universal, lograda desde la marginalidad, es su propio producto y supera las normas canónicas.

Otro obstáculo lo comenta Rao cuando enfatiza que la cultura siempre se presenta en su forma masculina. Para que la mujer se libere, hace falta propagar sus propias modalidades. Rao lamenta que por décadas, aun con los movimientos femeninos de liberación, las mujeres hayan tenido dificultad en superar el nativismo cultural para entrar en diálogo con mujeres de otras culturas[105]. Menchú precisamente toma las medidas que recomienda Rao, una depositaria de la civilización quiché entra en diálogo con una franco-venezolana. Después, ellas dialogan con las mujeres (¡y hombres!) del primer mundo. Menchú es una de las pocas quichés que ha superado su propia circunstancia para ponerse en contacto con mujeres de otras culturas. Rectifica, de este modo, la preocupación de Rao.

Otro atributo que guardan en común el testimonio ensayístico y el ensayo canónico es lo que Gómez-Martínez describe como "cierto aire coloquial" por lo cual él quiere destacar "su carácter conversacional"[106]. Gómez-Martínez ofrece como ejemplo el momento en que un ensayista dialoga con el lector: un rasgo ciertamente aplicable al texto de Menchú. A este tipo de diálogo hay que añadir los ensayos que ofrecen un coloquio entre dos voces, como "El amigo Braulio" de González Prada[107].

---

104 Mary Louise Pratt, "La heterogeneidad y el pánico de la teoría", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (segundo semestre de 1995), pp. 21-27; véase p. 26.

105 Arati Rao, "The Politics of Gender and Culture in International Human Rights Discourse", *Woman's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, eds. Julie Peters and Andrea Wolper (NY: Routledge, 1995), p. 172.

106 Gómez-Martínez, *op. cit.*, 50.

107 Manuel González Prada, *El tonel de Diógenes*, *Obras*, v. II, ed. Luis Alberto Sánchez (Lima: Ediciones Copé, 1986). Isabelle Tauzin Castellanos ha descubierto recientemente

Luego, el dialogismo tomaría otra forma cuando la autoría es plural. Cuando dos mujeres de orígenes tan dispares como Burgos y Menchú se ponen en contacto, produciendo lo que Mallon llamaría "una profunda relación dialógica"[108], resulta en una ósmosis que se cuaja en un verdadero producto cultural híbrido, aun más con la participación de los otros que estaban involucrados. La intervención de Burgos implica que el puente que se establece no sólo representa la difusión de la ideología de Menchú[109], sino que encarna recíprocamente una influencia occidental en la misma. La huella de la antropóloga se detecta en el texto por sus intervenciones que estimularon el diálogo (o el silencio de resistencia, según Sommer)[110], por las correcciones de género que hizo, y por la omisión de las repeticiones que hacía la mujer indígena. Aunque puede ser que estos cambios no fueron del todo la obra de Burgos, ya que había una transcriptora (cubana) y un par de hombres del Ejército Guatemalteco Popular (EGP) que participaron en el proceso[111], Burgos tal vez sea la que más contacto tuvo con Menchú durante el proceso de grabar las cintas. Por lo tanto, el diálogo se determina por el propio ambiente de su casa parisiense, la cual se modificó, llenándose con frijoles negros y tortillas para que la guatemalteca se sintiera a gusto. Tampoco se debe olvidar la jerarquía innata entre las dos mujeres. Como señala Steele, Burgos (así como otras mediadoras) usó su experiencia con criadas para cultivar la confianza, la comunicación y una relación íntima[112]. Así la

---

una plétora de ensayos de este tipo, *Textos inéditos de Manuel González Prada* (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2001).

108 Mallon, *op. cit.*, p. 313.

109 Nadie disputa que fue Burgos quien entregó el manuscrito editado al concejo de la Casa de las Américas en la Habana (Arias, *op. cit.*, p. 7). Después se difundió al mundo.

110 Sommer, "Las Casas's Lies", pp. 243-244.

111 Arias, ed., *op. cit.* No importa que la autoría se compusiera por dos, tres, o cuatro o cinco personas quienes participaron en grados desnivelados, sigue en pie que estamos diciendo aquí sobre este texto de autor múltiple solo que el dialogismo se convierte en lo que Bajtin llama heteroglosia.

112 Steele, *op. cit.*, 321.

autoría del testimonio no es ni la una ni la otra; es dual, encerrada en el equipo que las dos formaron.

Para entender las raíces del concepto nacional en Menchú, conviene decir algo sobre "la tierra". Para hacer esto, es forzoso desenredar la confusión que ofusca el tema, especialmente en lo que corresponde al libro de David Stoll. Desde un principio es imperativo reconocer que el temor que muestra Menchú a los ladinos[113] tiene su paralelo en el que manifiesta a los lectores occidentales de su libro. Al publicarlo se inserta en un régimen global que pretende ser objetivo, olvidándose que las culturas locales no entran objetivamente en este paradigma, especialmente, como observa Beverley, cuando buscan modos de movilizar la opinión internacional en contra de la violencia[114]. Un obstáculo con el sistema letrado es la autoría individualista de textos, práctica que, desde el Renacimiento, conduce al egoísmo y vanagloria de los autores dispuestos a sentirse superiores frente a otros. Cuando dos escritores vienen del mundo desarrollado, sus diferencias pueden ser interesantes, aun gratas, mas cuando son oriundos de regiones colonizadas, los primeros tienen ventajas frente a los segundos debido a su domino sobresaliente de retórica, estilo y léxico y porque se sienten alejados y protegidos de las incertidumbres tercermundistas, concibiéndose más objetivos y superiores.

Cuando un autor se anuda a una polémica contra el genocidio desde una posición partidaria, ganará la enemistad de la elite conservadora.

[113] El ladino es descendiente de los españoles y más tarde es el mestizo ladinizado. Arturo Taracena ha descubierto en sus investigaciones que el término al principio pertenecía al léxico de los Altos. Cuando las élites de los Altos tomaron control del Estado en 1871 el término se hizo general. Resumido en Greg Grandin, "A More Onerous Citizenship: Illness, Race, and Nation in Republican Guatemala", Gilbert M., Joseph, ed., *op. cit.*, p. 207. Consúltese Arturo Taracena, *Invención criolla, sueño latino, pesadilla indígena: Los Altos de Guatemala, de región a Estado, 1740-1850* (Antigua: Centro de Investigaciones Regiones de Mesoamérica, 1997).

[114] John Beverley, "What Happens when the Subaltern Speaks: Rigoberta Menchú, Multiculturalism and the Presumption of Equal Worth", Arias, *op. cit.*, 224.

Sommer fue muy perspicaz en sugerir que las controversias que daban contexto a la obra de Bartolomé de las Casas antecedieron a las que tratan de disminuir la importancia de la obra de Menchú. Podemos ampliar este paralelo destacando que en Menéndez Pidal[115], Las Casas tuvo su David Stoll. Lo polémico en ambos escritores, Las Casas y Menchú, es un rasgo que los emparenta con el ensayo. Los dos escriben para fomentar una praxis así como lo describe Yúdice, el esfuerzo de cambiar el mundo a raíz de desarrollar la conciencia[116]. Es una praxis que estimula al lector a la acción.

Mignolo ofrece un paradigma para acercarse a un texto subalterno como el de Menchú. Él propone una epistemología de bordes, la cual suponiendo una sensibilidad de diferencias coloniales[117]. De hecho Menchú está entre tres o cuatro bordes, quiché-ladino, quiché-etnias vecinas, quiché-Estado guatemalteco, quiché-Estados Unidos, quiché-Francia (donde grabó su texto), y mujer-hombre. La forma de entender estas formas fronterizas del sistema mundial –según Mignolo– es dejar la epistemología hegemónica que se define subrayando la denotación y la verdad y acercarse a la epistemología subalterna que recalca la *performance* y la transformación[118]. Partiendo de lo que propone el filósofo de Duke, podemos decir que la ideología de la transformación no encuentra otro vehículo mejor que el ensayo subalterno. Desde esta perspectiva se puede entender la realidad de una manera más amplia y justa.

Cuando múltiples historias orales están sujetas a las normas denotativas de la historiografía occidental se presentan problemas que

[115] Ramón Menéndez Pidal, *El padre de las Casas* (Madrid: Espasa Calpe, 1963).

[116] George Yúdice, "De la guerra civil a la guerra cultural: testimonio, posmodernidad y el debate sobre la autenticidad", *Narrativa femenina en América latina*, Castro-Klarén, ed., p. 116.

[117] Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 26.

[118] Mignolo, *Local Histories*, p. 26.

esta historiografía es incapaz de resolver. Tal es la meta elusiva del libro de Stoll, quien en sus primeros capítulos compara versiones disimilares de la historia del padre de Rigoberta, una que ella ofrece y otras de sus vecinos. En varias ocasiones no coinciden. El norteamericano encuentra discrepancias con la narración de Rigoberta y concluye que Vicente Menchú luchaba no contra ladinos por la tierra sino contra otros quichés, contra sus familiares, o contra uspantekos (otra etnia). Llega a esta conclusión tras comparar varios hilos orales y parte de sus variantes planteando que la familia de la testimonista era dueña de numerosos terrenos. Su actitud se acera a la ridiculez al concebir una declinación de la hegemonía ladina en su pueblo[119]. El mensaje del norteamericano es que los indígenas luchan entre sí y no contra los ladinos, que la civilización occidental no tiene papel en el problema de la tierra y que David Stoll es un "gran historiador", más adecuado para redactar los anales quichés que la propia Menchú. Si bien ella no recuerda todos los detalles terribles de su niñez, suprimidos psicológicamente bajo condiciones de guerra, la ideología de su relato es el resultado directo de su experiencia juvenil.

Por esto es conveniente acercarnos a este texto más como ensayo ideológico que como crónica, dos atributos de lo cual Gómez Martínez describe como la "impresión en las citas" y el "ensayo como confesión". En el caso del primero, sería prudente recordar que a "lo ensayístico", no le interesa "aspirar exclusivamente a la comunicación de datos"[120]. Este rasgo llega a un extremo en Montaigne y Borges cuando elaboran citas ficticias. En el caso del segundo atributo, es definido por "su condición subjetiva", que lo conduce a "la ambigüedad y la dificultad en las definiciones"[121]. Aceptado los caracteres ensayísticos del texto podemos prescindir de los detalles históricos y señalar los rumbos generales de la

[119] David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Boulder: Westview Press, 1999).
[120] Gómez Martínez, *op. cit.*, 41.
[121] Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 45.

historia y su significado: Habrá que reconocer que la escasez de tierra define quinientos años de usurpación ladina, peor con cada nueva incursión en terrenos indígenas. Por esta razón, como recalca Sáenz, "la tenencia de la tierra" constituye una preocupación primordial en el pensamiento de Menchú[122]. Es más, como nos recuerda Valdés, la pobreza quiché es el resultado directo de la explotación de los ladinos[123]. Cuando Arbenz ganó las elecciones de 1951 (una década antes de nacer Menchú), setenta y dos por ciento de la tierra perteneció a dos por ciento de la población[124]. Debido al golpe de 1954, los pequeños logros de Arbenz duraron poquísimo tiempo. Todo se volvió al poder oligárquico. Bajo estas condiciones, un ambiente en que pocos controlan la mayoría de la tierra, tiene sentido que los que no la poseen lucharán y disputarán entre sí para apropiarse de lo que resta. El hambre es así. Que lo hagan no implica la ausencia de factores regentes que se originan con los ladinos. Es preciso reconocer cuál es la carreta y cuál es el caballo. Enfocarse en el resultado en vez de la causa no tiene sentido.

Repasemos ahora las preocupaciones principales de Menchú las cuales definen su noción de nación. Burgos nos suministra con un marco para entender la ideología de Menchú. Según la franco-venezolana, una entidad geográfica no llega a ser "nación" hasta que los dos colonialismos, el interno (de la herencia española) y el externo (del hiperpoder estadounidense) cesan (*ML*, 10). En otras palabras, la servidumbre interna es la que viene siendo desde la conquista mientras que la externa es la globalización monetaria que parte primero de la Revolución Industrial y luego del imperialismo norteño. Al no respetar las culturas locales se impide la formación de una nación.

[122] Mario Sáenz, "Rigoberta Menchú Tum: 'A quien muy pronto le nació la conciencia'", *Las desobedientes*, eds. Betty Osuno y María Mercedes Jaramillo (Santafé de Bogotá: Panamericana, 1997), p. 452.
[123] Valdés, *op. cit.*, p. 82.
[124] Walter LaFebre, *Inevitable Revolutions: The United States in Central America*, Second edition (New York: Norton Books, 1993), p. 117.

Como los ensayistas canónicos (Sarmiento, Martínez Estrada, Matto de Turner, Mariátegui y Paz) Menchú indaga en los pormenores de la nación, analizándolos y ofreciendo soluciones. Basándose en su experiencia personal y local, resiste al imperialismo interno, simbolizado por el ladino. Lamentablemente, hace falta cohesión entre las diversas etnias para llevar a cabo una resistencia efectiva. En Guatemala existen veintitrés etnias, veintidós de ellas indígenas y la última ladina. La heterogeneidad de esta existencia constituye el primer impedimento a la formación de un espíritu nacional guatemalteco. Es un obstáculo concreto.

En la finca donde trabaja Menchú, vienen individuos de varias regiones del país. Notablemente, este devenir social no engendra una conciencia colectiva (como ocurrió en México durante la Revolución) sino destaca las desemejanzas interétnicas. Cuando surgen problemas en la granja, como la muerte de un hermano, sólo con dificultad se puede forjar una respuesta comunitaria: frecuentemente los campesinos hablan idiomas distintos, sin dominar el castellano (*ML*, 60-61, 136, 170). Por estas barreras lingüísticas: "no sabemos el nombre del pueblo de donde vienen, cómo hacen, ni qué comen aunque éramos trabajadores todos" (*ML*, 143). Sin vuelco social es dudoso que salgan las etnias de sus respectivos cascos[125]. Lamenta Menchú que estas diferencias difícilmente se superen. Sería bello (¿utópico?) encontrar una estructura que acepte la diversidad sin promover la homogeneidad.

Existe otra dimensión de la heterogeneidad. Como las culturas autóctonas no hablan bien el castellano, los hacendados los engañan en los tratos económicos (*ML*, 44). Cuando cada una tiene que luchar para

[125] Grandin llega a conclusiones parecidas, *op. cit.*, p. 206. El antecedente inmediato es la época de la independencia. Como nos recuerda Sara Castro-Klarén, aquel momento se definió por una confluencia de gente insurgente, gente en marcha, Sara Castro-Klarén, "Framing Pan-Americanism: Simón Bolívar's Findings", *The New Centennial Review* 3.1 (2003), p. 31-32. Es seguro que la primera de estas olas de turbulencia social la constituye nada menos que la Conquista.

sobrevivir en un ambiente de tal naturaleza, se impide la formación de un espíritu solidario. Aun cuando hablen el mismo idioma, a veces los hombres y las mujeres sufren diferencias de opinión, condición común a todas las gentes. Como consecuencia, no les es posible forjar una mentalidad colectivista ni supracomunitaria. Aunque el español funcione en parte como lengua franca, algunos no lo dominan y otros no quieren hacerlo porque es el idioma de los invasores. Ésta constituye una actitud común en Guatemala, la de concebir los últimos quinientos años como un período de oposición frente a los invasores españoles (leer ladinos). Hasta la celebración del 15 de septiembre, el día de la independencia, no tiene sentido para los quichés que prefieren celebrar las hazañas de Tecún Umán (*ML*, 33, 230), quien luchó bravamente contra el invasor Pedro de Alvarado. Entonces por el idioma, por la cultura, por la historia y por la resistencia a los ladinos, se impide la cohesión nacional.

La discusión sobre este desmoronamiento no debe limitarse lo étnico. Resulta un proceso más complejo. Dentro de una sola clase social, la campesina, aun no hay solidaridad en la lucha contra los terratenientes, los caporales (a menudo indígenas asimilados) y los comerciantes quienes oprimen igualmente a los indígenas y a los ladinos pobres. Por supuesto, tampoco surge la unidad entre las clases sociales, los intereses de cada una en conflicto con la otra. Luego, la Iglesia está dividida en dos, una que favorece a los ricos y otra que toma el lado de los pobres (*ML*, 259, 270). Hasta en las competencias sociales es imposible forjarse una conciencia nacional. En un concurso de belleza, Menchú recuerda una "reina indígena" y una "reina de los ladinos" (*ML*, 232), las cuales "no salen juntas" (*ML*, 233). Los impedimentos sociales entonces se presentan en la esfera económica, en la religiosa y en la cultural.

Acaso sea posible la cooperación intraindígena, pero sería inverosímil forjar un espíritu en común a través de la transculturación, dando a este

vocablo el sentido que le suministra Ángel Rama[126]. Menchú rechaza la transculturación cuando habla de las mujeres que "salen a emigraciones y después regresanY llevan[do] mala sangre, de toda la suciedad de fuera de su mundo" (*ML*, 86). Quienes vuelven con ideas modernas, las que desafían a lo tradicional, dan cabida a las fuerzas coloniales y neocoloniales. Este fenómeno representa una amenaza para los autóctonos. Cuando ellos no comparten aspectos de su cultura, entonces, construyen escudos protectores para sus etnias. La costumbre nativa de guardar las tradiciones, "para no darles sus secretos a los ladinos" (*ML*, 93), tiene dos efectos. En primer lugar, les ampara de los ladinos que tratan de asimilarlos, en segundo lugar, impide que éstos se apropien de la cultura indígena. Menchú no revela sus secretos a sus lectores porque siendo occidentales no somos dignos de su confianza. Sommer ha observado que no tenemos las capacidades, ni intelectuales ni éticas, para compartir sus secretos[127]. Menchú llega a esta conclusión tras lo sufrido a raíz de los colonialismos. La guatemalteca aborrece a los de herencia hispana o mixta, puesto que su pueblo sufre constantemente a manos de ellos (*ML*, 130). Por la parte de los ladinos, hasta los que son pobres subestiman a las culturas nativas.

Este desprecio se basa frecuentemente en la seudosociología. La informante menciona las antiguas teorías europeas de que los indígenas no eran personas sino "animales" (*ML*, 149)[128]. Tales ideologías se emplean para dominar a las culturas esclavas. Se remontan a los siglos

[126] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (México: Siglo XXI, Editores, 1982). John Beverley destaca la relación entre el pensamiento de Rama y la teoría de la dependencia tan en boga en los sesenta y los setenta, razón por la cual propone superar el propósito del crítico uruguayo. John Beverely, "What Happens When the Subaltern Speaks", Arias, ed., *op. cit.*, p. 219. Nosotros no acudimos al término para defender el proceso de la transculturación sino para explicar un aspecto del colonialismo, cuando un grupo decide o es forzado (sabemos que la apropiación consciente ocurre frecuentemente) adoptar la cultura de un grupo hegemónico.

[127] Sommer, *Proceed with Caution*, p. 127. Véase también Sommer, "Las Casas's Lies", p. 214.

[128] Había otras tácticas para subordinar a los autóctonos. Grandin ha escrito sobre la política ladia, al principio del siglo, de asociar a los indígenas con la cólera. Grandin,

anteriores. Toni Morrison nos recuerda de esta táctica decimonónica en su novela *Beloved* cuando el "Maestro" pone a pruebas el espíritu de la esclava Sethe enseñando en la "escuela" la utilidad de distinguir entre sus rasgos humanos y animales[129]. La comparación de las realidades representadas en la novela de Morrison y en el testimonio de Menchú establece un cotejo entre la esclavitud y el peonaje. También demuestra que no hemos progresado sustancialmente entre el siglo XIX de Morrison y el XX de Menchú. Dentro de tal contexto "sociológico", no sorprende que la guatemalteca recuerda escuchar afirmaciones como, "Somos pobres pero no somos indios" (*ML*, 145), declaración que debe dolerle agudamente. Y claro con el padecimiento, sucedería de pronto el odio como elemento de la condición humana.

Estas actitudes informan un medio de jerarquías y acatamiento. En contra de ellas, los sujetos subalternos desarrollan su concepto de la política. Ninguna de las veintidós etnias indígenas lo entiende como una actividad nacional. Suelen percibirla como maniobras de los ladinos (*ML*, 47), quienes no los representa. Comúnmente los administradores "nacionales" ignoran que los nativos comen tortillas, no pan (*ML*, 183). Menchú subraya cómo el primer mandatario de Guatemala nunca es concebido como "nuestro presidente" sino como el gran terrateniente (*ML*, 48). De hecho el presidente, el gobernador, el alcalde, el comisionado militar, todos, son ladinos, no indígenas (*ML*, 129). Si las comunidades ancestrales no se ven representadas en el Estado, lo rechazarán como

op. cit., p. 216. Se ha dado la misma costumbre de asignar rasgos animales a los negros en Hispanoamérica; es un tema que explora Paulo de Carvalho-Neto, en "Folklore of the Black Struggle in Latin America". *Latin American Perspectives* 17 (1978), pp. 53-88; y esp. 70-72.

[129] Toni Morrison, *Beloved* (New York: Plume/Penguin, 1998), pp. 193-195. En Latinoamérica, como acto de rebeldía, se ha dado la práctica de invertir los símbolos. Richard Jackson comenta esta práctica en varios autores como en Carlos Guillermo Wilson cuando los blancos se convierten en animales. Véase Richard L. Jackson, "Remembering the 'Disremembered': Modern Black Writers and Slavery in Latin America", *Callaloo* 13.1 (Winter 1990), pp. 131-144, esp. 134.

peligroso. Puesto que el aparato estatal no conoce a sus pueblos, no puede defenderlos ante los factores domésticos e internacionales.

El tema de la divergencia entre Estado y nación es primordial. Julio Ortega ha meditado este problema y sus planteamientos nos explican como disecar los elementos que lo componen. Cuando un Estado favorece más a una etnia que a las demás, tiende a formular lo que él llama una "identidad jerarquizada"[130]. Este tipo de estructura enarbola un nacionalismo que suprime las micronaciones constituyentes de una entidad más amplia. Tales prácticas impiden la armonía superior. El crítico comenta este fenómeno y compara al Estado con una isla, "carente de toda capacidad articulatoria con las naciones del país real"[131]. El remedio que él propone es una identidad híbrida –representada por el Estado– "consciente de su peculiaridad y su pluralidad, enraizada en la historia común y en el proyecto colectivo"[132]. En otras palabras, para lograr una condición pacífica, las microetnias y la administración política tienen que buscar una organización que permita la diversidad pero que, por otro lado, prohíba el caos y la opresión. El ingrediente casi siempre es el estudio de las otras etnias para conocerlas, asentando las bases para la tolerancia multilateral. Lamentablemente, esto no es lo que sucede en Guatemala donde se esfuerza en conocer las diversas etnias sólo para vejarlas, recordando lo que ocurrió con los franciscanos antropólogos a partir de la conquista de Tenochtitlán, cuando entrevistaron y documentaron a los nahuas con el fin principal de evangelizarlos (leer conquistarlos)[133].

130 Julio Ortega, *Crítica de la identidad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), p. 216.
131 Julio Ortega, *La cultura peruana: Experiencia y conciencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), p. 29.
132 Ortega, *Crítica de la identidad*, p. 216.
133 La obra magistral de esta escuela fue la del fraile Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Ángel María Garibay K. (México: Ediciones Porrúa, 1985); Un buen lugar para iniciar estudios sobre Sahagún es J. Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico* (Albany: Institute for Mesoamerican Studies, 1988).

Es imposible hablar de la existencia de múltiples grupos sin también hablar de la transculturación, la cual, según Rama, los conduce a una narración estatal. Nos queda comentar algunos de los pormenores de la misma. Cuando los indígenas de diferentes etnias salen del altiplano ya han comenzado a perder sus tradiciones. Estudian con ladinos, cambian a través del catolicismo (*ML*, 71), y dejan sus costumbres cuando se reclutan para el ejército (*ML*, 163). Varios se convierten en caporales en las fincas (*ML*, 62). En el Oriente "ya no existen indígenas" porque "han dejado sus trajes, han dejado sus lenguas" (*ML*, 195). Al descubrir este fenómeno Rigoberta Menchú se entristece. Su padre llama a estos indígenas asimilados, "indígenas ladinizados" (*ML*, 46). Sin embargo, la resistencia a la transculturación es fuerte, siendo "preferible no tener estudio que ladinizarse" (*ML*, 230).

No toda transculturación se concibe como negativa y hasta puede admitirse como herramienta panétnica. Acabamos de mencionar el catolicismo. Podría representar una manera de confeccionar un espíritu novel, aunque tardará muchos años, tal vez, siglos. Los nativos se apropian de la Biblia, y empiezan, "a integrar esta realidad como nuestra realidad" (*ML*, 156). Evidentemente aquí hablamos de la teología de la liberación, la cual va en contra de las normas oligárquicas de organizar la vida[134]. Con un futuro posible, con una redistribución de riqueza, se impulsará un sentimiento de nación basado en la tolerancia y en la justicia. Entretanto, sólo el tiempo es capaz de revelar el resultado de tal dinámica.

Otro nivel donde se puede crear un principio nacional es a través del CUC, el Comité de Unidad Campesina. Esta organización está integrada por los "indígenas y ladinos pobres de Guatemala" (*ML*, 186).

134 Como se sabe, la teología para la liberación es general en Latinoamérica. Dos libros que se habían difundido en Centroamérica son Jorge Pixley & Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, 2a. ed. (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986) y Cayetano de Lella, ed., *Cristianismo y liberación en América Latina* (México: Nuevomar, 1984).

Se reconoce que aquéllos viven la misma vida miseria como éstos (*ML*, 191). Poco a poco, cuando las diversas capas menospreciadas se dan cuenta de que tienen la misma lucha, podrán unirse para hacer más equitativo el sistema político, legal y económico del país. Esto más o menos es lo que ocurrió con los integrantes de las huestes de Zapata, Carranza y Villa durante la Revolución mexicana. Es una realidad que también experimentó personalmente la propia Rigoberta Menchú, cuando empezó a dialogar con un compañero ladino del CUC, que le enseñaba el castellano y otras cosas. El resultado de estas conversaciones es que los miembros del Comité empezaron "a apoyar la lucha de todos los campesinos en general..." (*ML*, 191). A lo mejor, la nota más optimista de *Me llamo Rigoberta Menchú* ocurre al final cuando declara que "tenemos que borrar las barreras que existen. De etnias, de indios y ladinos, de lenguas, de mujer y hombre, de intelectual y no intelectual" (*ML*, 248). Sería inverosímil llegar a tal postura desde una posición hegemónica. Como señala Pratt, son la marginalidad y subordinación que "facilitan su capacidad de conocer la sociedad nacional de forma amplia y profunda"[135]. Además, la nación vista por una óptica desde afuera le otorga mayor lucidez a la observadora. Recordamos que grabó su testimonio en Francia. Tal efecto ocurrió con ensayistas de la estirpe de Fenimore Cooper en Inglaterra, con Sarmiento y Hostos en Chile, con Martí en Nueva York, con González Prada en Francia, con Matto de Turner en Argentina y con Mariátegui en Italia. La diferencia entre éstos y Menchú consiste en que ella, por su etnia y género, sufrió la subordinación étnica dentro de su propia órbita nacional, algo que sólo ocurrió a los ensayistas canónicos por sus ideas.

Urge especificar que el ensayo subalterno de Menchú tiene un valor eterno y universal. Decimos eterno porque, aunque se escribió bajo "un estado de emergencia" (término de Mallon en este contexto), es decir

[135] Pratt, *op. cit.*, p. 26.

como respuesta a la campaña genocida del gobierno guatemalteco del dictador Ríos Montt y otros, todavía guarda bastante que denunciar en el futuro. Para expresarlo de otra manera, el "estado de emergencia" se ha escondido a través del Tratado de Paz de 1996, pero no ha desaparecido. Nos explicamos. Principios fundamentales del convenio no se han respetado. Se quedó inconcluso el desmantelamiento de las PAC (Patrullas de Defensa Cívica) y quedan en la calle uno 628.000 antiguos patrulleros[136], sin trabajo, esperando indemnizarse[137]. Además, envalentonado, el ejército regresa paulatinamente a la vida pública[138], acomodándose para volver a las políticas y tácticas de antaño. En diciembre de 2002 el presupuesto militar aumentó por 24 por ciento[139]. Y el hijo de Ríos Montt, el general Ríos Sosa va subiendo por los rangos del ejército[140]. Todo esto nos deja pensar en la fragilidad de la cesación de hostilidades. Raúl Molina-Mejía, quien más lúcidamente ha escrito de estos acontecimientos, nos ofrece una visión pesimista, ya que si el FRG (Frente Republicano Guatemalteco) sigue acumulando poder en manos del presidente Portillo y del padre e hijo Ríos, habrá ciertamente nuevas olas de violencia[141]. Nosotros sabemos que tal brutalidad no sería al azar siendo los nuevos blancos los obreros, los sindicalistas, y los autóctonos. A partir de ahí es un problema global, de derechos humanos, (otra vez! Para concluir, es preciso aceptar que el escribir un testimonio es un acto

[136] Este problema es grave como cualquier nicaragüense puede atestiguar a raíz de desarticular la Guardia Nacional de Somoza a partir de 1979. Como no tuvieron trabajo, varios se alistaron en los U.S. Contras para una guerra subversiva contra el gobierno sandinista. Este tipo de circunstancia no se limita a Centroamérica. Recientemente, a partir de la ocupación estadounidense de Irak (2003), se ha hablado de medio millón de antiguos guardias republicanos, hambrientos, y exigiendo remuneración.

[137] Raúl Molina-Mejía, "Guatemala: Turning Back the Clock", *NACLA* 36.6 (May-June 2003), pp. 8-11, véase p. 10c.

[138] Molina-Mejía, *op. cit.*, p. 11a.

[139] *Ibid.*

[140] *Ibid.*

[141] *Ibid.*

de resistencia lo cual frecuentemente implica asimilar en cierto modo la cultura del otro, para comunicarse con ella, con el fin de luchar contra la misma. Como reconoce Lienhard, para los narradores indígenas, el hecho de usar la tecnología para crear un testimonio, les compele a desechar la herencia de sus antepasados[142]. Pero si después de quinientos años de resistencia local no se ha reconquistado la soberanía, tiene sentido reclamarla fuera de la órbita nacional, en el ámbito global. En el caso de Menchú, se apropia de la tecnología del Occidente, para informarle de su situación la cual no ha cambiado sustancialmente, a pesar del Tratado de Paz. El testimonista pierde parte de su cultura ancestral aunque gana un auditorio más amplio. En esto yace su campo de batalla, la lucha de las ideas, las palabras como armas en el circuito de las letras occidentales.

4.4.2 *Omar Cabezas y el testimonio de aprendizaje*

Ahora quisiéramos dirigir nuestra atención a otro testimonista, de otro país, de otro carácter quien asimismo responde a la opresión y el hambre de Centroamérica. Nos referimos a Omar Cabezas (Nicaragua: 1950) cuyo testimonio *La montaña es algo más que una estepa verde* también impactó en la Academia norteamericana, aunque en grado menor y, lamentablemente, ignorada en la mayoría de Latinoamérica. A pesar de guardar más tácticas con la novela que el texto de Menchú por asemejarse en parte al Bildungsroman, el testimonio de Cabezas todavía preserva atributos del ensayo.

Repasaremos los tres puntos principales que dan forma a su obra, estableciendo un trasfondo político, la correspondencia entre las organizaciones populares y la tradición, la preeminencia de la tierra tanto

[142] Lienhard, *op. cit.*, p. 115.

para los campesinos como para los sandinistas clandestinos, y el significado de la tierra y su relación con la ciudad que simboliza el colonialismo. Ésta y la naturaleza se examinarán en un contexto con Sarmiento, Martí y Hostos, destacando la afinidad temática entre el ensayo testimonial y el canónico. A partir de ahí, consideraremos el alcance de la historia popular en la lucha armada. Después, meditaremos la relación espinosa del campesinado con la escritura. Al final de este apartado, centraremos en la trascendencia social del ensayo testimonial en un medio informado por el imperialismo global. El texto de Cabezas sirve de resorte para comentar el vínculo entre Nicaragua y el mercado internacional, y para explicar el valor de la *democracia auténtica* para resistir el mismo, y para destacar el papel imprescindible que el ensayo testimonial toma para efectuar este plan.

El primer testimonio de Omar Cabezas, comparte con el de Menchú, hasta cierto punto, su oralidad[143]. Aunque el sandinista no es analfabeto, decide grabar su "texto" en una cinta que luego transcribe. Por consiguiente, es literatura oral con tal de que ampliamos esta categoría dejando entrar en ella los letrados. Esta oralidad destaca la cualidad "confesional" otra vez[144], subrayando un parentesco con el ensayo. Quizá lo confesional en Cabezas es más ensayístico que el texto de Menchú ya que lo confecciona sin la intervención de antropólogos. Siendo antiguo estudiante universitario, Cabezas tiene una preparación más parecida al ensayista canónico.

Surge una diferencia entre su testimonio y el de Menchú porque la guatemalteca se concentra más en las ideas, comparte variadas

[143] Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, 8a. ed. (México: Siglo XXI, Editores, 1990). En adelante todas las referencias a este testimonio se abreviarán en "*LM*" dentro de nuestro texto. El segundo esfuerzo de Cabezas no se escribió con el calor de la revolución y no agarra al lector tanto como el primero. Consúltese Omar Cabezas, *Canción de amor para los hombres* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1988).

[144] Consúltese a Gómez-Martínez, "El ensayo como confesión", *op. cit.*, pp. 45-48.

características con la tradición ensayística. En cambio, el del militante sandinista, sin evitar el campo de las ideas y del ensayo testimonial, se lee asimismo como un relato de aventuras, acercándose con frecuencia a la novela de aprendizaje[145]. Esto no implica que sea ficción ni que se aleje del ensayo subalterno sino que tiene una estructura más compleja. De hecho, estos aspectos se alimentan en la elaboración de la densidad textual. Más allá que la forma, tenemos el contenido. La acción en *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* se organiza de acuerdo con tres elementos temáticos actuales (¡otra vez el ensayo!) que impiden la formación y desarrollo de la nación nicaragüense: 1) el imperialismo norteamericano; 2) la dictadura de Somoza; y 3) la burguesía (*LM*, 281-282). Es el desprendimiento de acciones para luego estimular al lector al pensamiento. A diferencia de la novela, no se hacen estéticos estos motivos, sino que, a pesar de la narración en primera persona (¡como Borges!), se indaga en estos temas como si el texto fuera ensayo.

Es obvio como el primero estorba el devenir nacional. Si los intereses de los Estados Unidos predominan, pues, prevendrán forjar una patria de acuerdo con los elementos que la constituyen. Tal meta es valiosa porque desde la conquista no ha habido un concepto nacional que ejerza de acuerdo con el pueblo. Luego, a partir del coloniaje, las grandes brechas entre liberales y conservadores creaban un espacio por el cual filtraba el poder norteamericano, desde la presidencia del aventurero estadounidense William Walker (1855-1857), pasando por la resistencia de Washington al presidente Santos Zelaya (1893-1909), hasta la primera incursión de los marines durante la presidencia de Díaz (1911),

[145] Para los orígenes de la novela de aprendizaje puede consultarse Michael Minden, "Bildungsroman", *Encyclopedia of the Novel*, ed. Paul Schellinger, 2 vols. (Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, s/f), v. II, pp. 118-123 y David H. Miles, "The Picaro's Journey to the Confessional: The Changing Image of the Hero in the German *Bildungsroman*", *PMLA* 89.5 (1974), pp. 980-992. Sklodowska, *op. cit.*, ha comentado el parentesco del testimonio con la novela.

la que inicia una época en la cual hay frecuentes actividades de las tropas y de la CIA, llegando a ser grave otra vez durante el gobierno sandinista (1979-1990).

El segundo de los elementos antinacionales que ataca Cabezas es la dinastía de los Somoza. Al padre, le gustaba más hablar en inglés que en castellano. Era un muñeco de los Estados Unidos. Representa un ejemplo típico de las élites latinoamericanas que dejan seducirse por el poderío angloamericano. La sed monetaria de los Somoza les impulsó vender su patria a gran detrimento de la misma.

Y en esto llegamos al tercero: el obstáculo de la burguesía la cual no respeta la tierra, noción fundamental para el campesino. Constamos el predominio de este principio en la obra de Menchú. El tema se manifiesta de nuevo en Cabezas. El agricultor rural ve el suelo campestre como una madre, como una mujer, como una divinidad (*LM*, 274-276). Como Nicaragua es un país rural, la tierra tiene que ser la base de la nación. Después del triunfo, el gobierno sandinista comprendió esta relación, sin querer enajenar a la burguesía. De ahí la política de una economía mixta que aceptaba estructuras colectivas de la tierra, la cual floreció durante la década de los ochenta.

Se podrá decir que la nación nicaragüense yace en organizaciones[146] como el Frente Estudiantil Revolucionario (FER) donde Cabezas aprendió a focalizar el problema nacional desde el punto de vista de clase (*LM*, 11) o en el propio Frente Sandinista para la Liberación Nacional. Pero tal análisis sería superficial. Las organizaciones son elementales pero es

[146] Un análisis valioso sobre la base de las relaciones entre el testimonio y las organizaciones populares se encuentra en Ileana Rodríguez, "Organizaciones populares y literatura testimonial: los años treinta en Nicaragua y El Salvador", *Literatures in Transition: The Many Voices of the Caribbean Area*, ed. Rose S. Minc (Gaithersburg: Montclair State College & Ediciones Hispamérica, 1982).

imprescindible ir mucho más allá acercándose a las tradiciones que causarían un efecto psíquico. Cuando varias de ellas se combinan se da un paso adelante en el establecimiento de un espíritu nacional.

Cuando las organizaciones se apropian de las fábulas se crea una herramienta poderosa. Un ejemplo de esta táctica se expone en *La montaña*. Cuando los jóvenes estudiantes sandinistas van al barrio Subtiava, ponen fogatas y dialogan con la gente indígena que habita allí. Al principio no viene nadie, después los niños, luego algún viejito, al fin, más y más personas. En el contexto de Nicaragua, donde liberales y conservadores igualmente arrebataron las tierras indígenas (*LM*, 58), no tiene sentido que los autóctonos tengan interés en Sandino, un liberal. Por esto los maestros ambulantes vinculan la lucha libertadora de Sandino con la lucha ancestral de Adiac frente a los conquistadores (*LM*, 55, 58)[147]. Por lo tanto, la gente de Subtiava confunde varios conceptos como Adiac, Sandino, lucha de clases, Frente Sandinista (*LM*, 55). Los muchachos hicieron consciente al campesino que si él trabajara la tierra, êsta tendría que ser suya, así como fue de sus abuelos (*LM*, 273-274). En cuanto se juntan los estudiantes, los campesinos, los indígenas, se crea una fuerza potente capaz de resistir el imperialismo capitalista. Este proceso telúrico no sólo ubica a los indígenas en una tradición sandinista, lo mismo pasa con la trayectoria del propio Cabezas.

Cuando el joven insurrecto se hace clandestino, tiene que juntarse a la guerrilla que opera en las montañas. No, no va solo: va con el apoyo mental de "miles de subtiavas y de obreros de los barrios de León, de fogatas" (*LM*, 67). La montaña representa numerosos pasos en el desarrollo del protagonista de este "Bildungsroman". No queremos con esto destacar el parentesco con la novela sino simplemente mencionarlo

[147] Gioconda Belli hace la misma técnica en su novela más famosa cuando liga la lucha de la joven sandinista Lavinia con la de la guerrera quiché Itzá. Gioconda Belli, *La mujer habitada* (Barcelona: Ediciones Salamandra, 1996).

ya que existe también un vínculo con el ensayo. Nos referimos al dialogismo. Cuando los sandinistas conversan con los campesinos de Subtiava fomentan el diálogo. Aunque no los escuchamos renglón por renglón como, por ejemplo, en la prosa de González Prada, podemos imaginarlo. Mientras hacemos esto, el ensayo testimonial de Cabezas establece un dialogo con nosotros los lectores de acuerdo con las normas del canónico. Acudimos otra vez a Gómez-Martínez. Cuando Cabezas nos habla de tales ideas y acontecimientos, como un ensayista letrado, "nos hace confidentes de algo que le oprime y que necesita desahogar ante el amigo"[148]. A pesar de su génesis testimonial, la obra de Cabezas se acerca al ensayismo.

Regresemos a *La montaña*. Mientras se va forjando un espíritu público, los muchachos intrépidos se motivan a la lucha. En la sierra ellos se ponen en contacto con una naturaleza terrible, con arroyos, lodo, vegetación tupida, lluvia, humedad y zancudos, muchos zancudos. En este ambiente los guerrilleros son "como animales", son como "hombres sin alma" (*LM*, 116-7). Notemos que ser animal aquí no es una categoría impuesta desde afuera como vimos en Rigoberta Menchú y en Toni Morrison sino una decisión personal con vistas a la purificación. Para Cabezas, surge algo nuevo dentro de esta naturaleza brutal que los protege de la "civilización" encarnada en la Guardia Civil (*LM*, 169, 197). La naturaleza es una escuela, "donde muchos compañeros de la ciudad vendrán a formarse" (*LM*, 185). El revolucionario aprende a dominar y gobernar a su circunstancia (*LM*, 170). Se controla la naturaleza de la sierra y del propio guerrero. La montaña, como Gómez-Martínez afirma sobre el ensayo de Unamuno[149], representa "un buscarse a sí

[148] Gómez-Martínez, *op. cit.*, p. 51.

[149] Miguel de Unamuno (1864-1936), novelista y ensayista importantísimo de la llamada Generación de 98. *La agonía del cristianismo* y *En torno al casticismo* son quizá su ensayos de mayor trascendencia.

mismo"[150]. Este paralelo no es fortuito. Si *En torno al casticismo* es "un ver a España a través de la *persona* Unamuno"[151], *La montaña es algo más que una estepa verde* es un descubrir a Nicaragua a través de la formación de Cabezas. De los hongos, de la soledad, de los zancudos se configura un hombre nuevo, con valores innovadores. Esta nueva construcción ontológica ya no padece de "egoísmo" ni es "mezquino". Es "tierno" y "sufre cuando sufren los demás" (*LM*, 119). Sólo de este modo es posible construir lo propio.

Hablando de ciudad y montaña nos conduce de nuevo a Sarmiento con quien una comparación sería instructiva. El argentino trata de organizar los elementos populares bajo los modales "civilizados" de Europa. La ciudad es la meta y la pampa debe acudirse a ella si la Argentina quiere sobrevivir. Cabezas igualmente revela un gran amor a la urbe y sus instituciones: la universidad, las cantinas, los billares, las farmacias. Mas no todo es un lecho de rosas para el pueblo. Con la urbanidad, viene la dominación fiscal, la codicia de los ricos, una falta de compromiso con la gente. El autor no lo dice, pero es necesario renunciar a la ciudad liberal y europea (la que elogia Sarmiento) y crear algo original, comenzando con una tabla rasa. La montaña se la provee a los mozos sandinistas, la cuál forjaría "el hombre nuevo" (*LM*, 119), concretando las bases para una nación innovadora, de índole distinta de la antigua. La naturaleza encarnada en la sierra no es el fin sino un medio para comenzar de nuevo. Cabezas se acerca en mucho a Martí y a Hostos en su elogio de la naturaleza. Comparte con ellos una fe en ella y, sin decirlo con nitidez, aboga por la nación natural, fundada en la naturaleza, la gente del campo y una nueva vida urbana reorientada tras una reeducación.

150 Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 73.
151 *ibid.*

Se forja, de esta manera, un concepto nacional basado en la historia, otro tema de interés en el ensayo[152]. Un momento clave en el testimonio de aprendizaje surge cuando Cabezas conoce a don Leandro, el viejo sandinista de los antiguos tiempos del caudillo. La nación, para él, se cuaja en la continuidad histórica de la busca de tierra, de la justicia contra la dictadura. Al hablar con el anciano, el joven agitador tiene una epifanía: "comprendo mi propio pasado, me ubico, tengo patria, reconozco mi identidad histórica con aquello que me decía don Leandro" (*LM*, 288). Unas líneas más adelante el testimonista nos cuenta, "yo había encontrado la historia a través de él, me había reencontrado con mi propia historia, con la tradición, con la esencia de Nicaragua, encontré mi génesis, mis antepasados, me sentí continuación concreta, ininterrumpida" (*LM*, 288). La epopeya oral de Leandro es valiosa porque hasta el momento la mayoría del entendimiento que Cabezas tenía de los sandinistas lo había sacado de libros o de su experiencia paramilitar en la montaña. Ahora tiene mayor concepto de la patria, el terruño, la dignidad, el valor y la rebeldía. Por la fábula oral del antiguo soldado, Cabezas se vincula con la memoria colectiva de su pueblo. Su testimonio repite a su vez la misma función; cada esfuerzo ampliando el anterior para nuevos lectores. Ocurre una repetición en la historia que crea la continuidad. En esto consiste la trascendencia del testimonio. Cabezas es consciente del mérito de los precursores y lamenta no tener una grabadora en aquella instancia de contacto con el sandinismo original, de mayor envergadura para él. No obstante, confesa que esta ocasión le ayudó ver "materialmente" su "cordón umbilical" con la esencia de la lucha sandinista (*LM*, 288)[153]. Este compromiso es tal que es básico continuarlo, "hasta la victoria o hasta la muerte" (*LM*, 24).

152 Héctor Jaimes, *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2001).
153 El encuentro con Leandro Córdoba le impactó tanto al autor que abre su segundo libro recordándolo. Cabezas, *Canciones de amor*, p. 15.

Una de las metas principales de los sandinistas era la alfabetización, aun en los años antes de lograr la Revolución. Cuando los "muchachos" iban de pueblo en pueblo, acometían a la Guardia, por un lado, mientras, por el otro, alfabetizaban a los campesinos (por ejemplo, *LM*, 228). En la medida que el campesino se apodere de la escritura, va cambiándose a causa de ella, mientras, a su vez, la modifica. El fruto de aquello es que el texto escrito se convierte en un campo de batalla entre diversas fuerzas. A tenor de Beverley, esto ocurre cuando las masas populares toman control de las normas literarias y las combinan con las formas aristocráticas[154]. ¿Perdurará el testimonio en la pugna nacional? Beverley postula que no, que el testimonio será extinguido a media que estos países centroamericanos van desarrollándose, a favor de los medios electrónicos de comunicación[155]. Sin embargo, las revoluciones nicaragüense, salvadoreña y guatemalteca, a partir de los noventa, se han congelado con un arsenal de ideales incumplidos. Si el neoliberalismo sigue apoderándose de las vidas, tanto las de viejas oligarquías así como las de las muchedumbres[156], es probable que estallen otra vez guerras civiles. Los medios electrónicos tendrán su papel en estas guerras, pero también, como en el caso de El Salvador[157], puede impactar el folleto, la narrativa, y el ensayo subalterno.

Con el testimonio, un ensayo medio novelado, nos acercamos a la voz de las mayorías, sumergida frente al capitalismo global. El panfleto así podría tener muchos años (¿siglos?) de vigencia. Esta voz popular se levanta contra las élites nacionales y contra el sobrepujamiento antidemocrático de la política estadounidense (me refiero a imponer el

154 John Beverley & Marc Zimmerman, *Literature and Politics in the Central American Revolutions* (Austin: University of Texas Press, 1990), pp. xii, 49, 172, 178.
155 Beverley & Zimmerman, *op. cit.*, p.49.
156 William I. Robinson, "The New Right and the End of National Liberation", *NACLA* 37.6 (May-June 2004), pp. 15-20.
157 Silvia L. López, "National Culture, Globalization and the Case of Post-War El Salvador", *Comparative Literature Studies* 41.1 (2004): 80-100.

mercado sobre las soberanías nacionales). En el caso concreto de Nicaragua, los logros de los sandinistas fueron circunscritos. Al final de su gobierno todavía 60% de la producción doméstica correspondía al sector privado. El gobierno sabía que las pequeñas fincas no eran tan eficaces como las enormes granjas. No obstante, los sandinistas seguían con su política de representar los intereses de las masas de otras maneras (a pesar de perder el apoyo de los campesinos a los U.S. Contras cuando las reformas agrarias no se materializaron)[158]. Como advierte Chomsky, se espera de los Estados Unidos un ataque a esta voz popular, que surge de las entidades populares. Tal agresión se lleva a cabo con el terror[159], con el fin de marginar o destruir la organización popular[160]. El esfuerzo contra las muchedumbres centroamericanas puede venir de Washington por la CIA, por USAID, por la embajada estadounidense, por intereses financieros y por ideólogos como Pat Robertson. A partir de las elecciones de 1990, Robertson y el embajador norteamericano trabajaban juntos para convertir empresas estatales en privadas[161]. Libre del Estado nicaragüense, éstas serán compradas por el poderío corporativo global. Este sobrepujamiento es antidemocrático porque siempre favorece a los inversionistas extranjeros, nunca el campesinado. La tan deseada estabilidad pregonada por el gobierno estadounidense significa simplemente la "seguridad" para los pudientes y para las empresas extranjeras[162]. Esta "seguridad" consiste en forjar las ganancias máximas para los terratenientes y sus aliados, las corporaciones internacionales. Un ejemplo. Bajo la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy, se comenzó a sembrar algodón en múltiples áreas de Nicaragua. En cambio,

158 LaFeber, *op. cit.*, p. 350.
159 Como el bombardeo de Managua por armas de la C.I.A., como el depósito de minas en las puertas nicaragüenses, véase LaFeber, *op. cit*, pp. 298, 301.
160 Noam Chomsky, *World Orders Old and New* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 121.
161 LaFeber, *op. cit.*, p. 353.
162 Chomsky, *World Orders*, pp. 121-122.

se dejó de sembrar trigo y cereales[163]. El algodón respondía a las fuerzas del mercado mundial, pero no al hambre de la población nicaragüense, como fue el caso con el trigo. Como avisa Chomsky, los recursos de un país –y en esto se incluye la mano de obra de la población– tienen que beneficiar a los inversionistas estadounidenses y sus asociados locales, no al pueblo[164].

Ante esta realidad antinacional, surge el grito del testimonio: la denuncia. Este género, en su forma escrita o electrónica, representa una voz integral del pueblo, necesaria para todo tipo auténtico de la democracia. Sin ésta sólo se puede aspirar a lo que hemos llamado *democracia burguesa*[165]. El testimonio provoca un paso más allá que la *democracia burguesa*; aspira a la *auténtica*, un ideal porque no existe en el mundo. Este idealismo se relaciona otra vez con el ensayo, con su carácter filosófico, el cual es factible, según Gómez Martínez, "en cuanto se eleva lo particular al plano de lo universal, en cuanto trata de profundizar en las primeras causas"[166]. Éstas son constituidas por el pueblo (antes del Estado que las construye desde arriba). Por ejemplo, surgen momentos de la *auténtica* cuando los integrantes del FER y del CUUN establecen las raíces de una verdadera democracia popular y así *auténtica*. En esto coincide con el Frente Sandinista. Las organizaciones como la Asociación de Mujeres Nicaragüenses (AMNLAE), o los Comités de Defensa Sandinista son precisamente los tipos de ONGs que pueden promover la democracia de base, la *auténtica*.

Apoyándose en el pueblo, los sandinistas asimismo educaban al pueblo, lo hacía consciente. Hacían lo que Cabezas llama "trabajo de carácter político" (*LM*, 271). En los primeros años después de la

[163] LaFeber, *op. cit.*, p. 164.
[164] Chomsky, *World Orders*, p. 123.
[165] Véase la sección sobre José Enrique Rodó.
[166] Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 74.

Revolución, había una ósmosis positiva entre la voz popular y la educación sandinista. Lamentablemente, esta democracia de raíces se frustró. Prevost y Vanden explican que, a partir de 1984, por la presión de la guerra de los contras y por los esfuerzos sandinistas de legitimarse en la órbita mundial se fragmenta la democracia de base Cnuestra democracia popularC y se adapta la normativa democracia representativa[167]. La falla de esta última es que, en las *democracias burguesas* se ciñe a ejercicios periódicos de votar por candidatos más o menos parecidos[168]. Si es que hay pretendientes que representen al pueblo, no pueden acumular caudales suficientes para enfrentar a los candidatos apoyados por la superestructura capitalista. Por esto la *democracia auténtica* no existe y, por tal razón, siempre habría luchas, para establecerla.

Sólo la *democracia auténtica* combatiría los efectos de la globalización. Si consideramos a Centroamérica y México como una realidad geoeconómica, se presentarán lecciones obvias. Una de las metas de los gobiernos de Reagan, Bush, Clinton y Bush era el tratado NAFTA (North American Free Trade Agreement). Mientras los políticos hablaban de una mejora eventual en términos monetarios, una realidad aún más hostil al obrero se arraigó. Chomsky lo comenta. En México, a raíz de NAFTA, cantidades de obreros se despidieron de plantas de General Eléctrica y de Honeywell, simplemente por tratar de establecer sindicatos. En 1992 la Volkswagen despidió a todos sus 14.000 obreros, contratando otra vez sólo los que renunciaban a los sindicalistas que los protegían. Los mayas de Chiapas, la parte centroamericana de México, denunciaron a NAFTA en su famosa rebelión del primero de enero de 1994. Ellos estaban conscientes de que las políticas de NAFTA representaron una

[167] Gary Prevost & Harry E. Vanden, eds., *The Undermining of the Sandinista Revolution* (NY: St Martin's Press, 1997), p. 5. Los términos que Vanden y Prevost emplean en inglés para distinguir entre estas dos clases de democracia son "grassroots, participatory democracy" y "standard representative democracy".
[168] Prevost & Vanden, eds., *op. cit.*, p. 7.

amenaza singular a sus formas tradicionales de vivir[169]. Respondieron a condiciones parecidas a las que vimos en Menchú que todavía perduran.

Cerramos este capítulo con algunas palabras sintéticas. Se destacan las diferencias entre la mexicanidad institucionalizada y la subalternidad centroamericana. Si la mexicanidad es la formulación oficial de un indigenismo general, apartado de los propios indígenas, las subalternidad centroamericana será la articulación auténtica de indígenas, campesinos y obreros en contra de la oficialidad que guarda el poder. Ninguno de los paradigmas puede ofrecer una existencia digna al ciudadano.

Los sandinistas de Nicaragua compartían una fe en la enseñanza, en la alfabetización, y en la literatura. Creían, además, en la democracia popular. De la gente sacaban su razón de ser. De pueblo a pueblo elaboraban la forma del Estado que iban a formar a partir de 1979. La muchedumbre sin embargo no tenía conciencia de sí misma como integrante democrático, no desarrollaba hábitos de participación. Tampoco tenía noción de cómo Nicaragua iba a insertarse en la economía global por lo que los sandinistas tenían que ir de pueblo a pueblo haciendo "conscientes" a los campesinos. El testimonio de Cabezas documenta esta tarea de ir de comunidad en comunidad, para el trabajo político.

En diversos casos adiestrar a la gente podría ser antidemocrático. Si el pueblo ni sabía como liberarse, es un paso necesario darle las herramientas para tener éxito. Los maestros ambulantes en Nicaragua, repiten la responsabilidad del escritor de González Prada. Según el peruano, el primer ensayista latinoamericano en defender al hombre común, el escritor comprometido custodia la función inapreciable de

169 Chomsky, *World Orders*, p. 170. Las preocupaciones de los neozapatistas de Chiapas va más allá que los efectos de NAFTA. Rabasa ofrece un resumen excelente de las inquietudes del EZLN dentro del contexto político. José Rabasa, "Beyond Representation?", *op. cit.*, Ileana Rodríguez, ed., *op. cit.*, pp. 191-210.

informar al público de sus derechos y de tácticas para lograrlos. Concebido de tal manera representan una amenaza a los pudientes. Justamente por esto los ambulantes nicaragüenses fueron los blancos de tiro para los U. S. Contras que el gobierno de Ronald Reagan subvencionó.

Hay dos peligros. La propuesta civilizadora de González Prada, como antes fue la de Sarmiento, parece elitista (es una élite letrada que va a educar al pueblo). Del mismo modo, la táctica de los sandinistas podría ser antidemocrática (el Estado debe alimentarse de la nación, no al revés). Sin embargo, en un mundo con tasas altas de analfabetismo, con porcentajes elevados de hambre, y con el miedo al cambio, urge comenzar donde estamos. Sin un sistema adecuado, muy pocos tienen conciencia de lo que ocurre en su país, y menos en el planeta. A las nuevas masas urbanas así como los labradores rurales, les hace falta consolidar un derecho de educación. Después de tener acceso a ideas y conocimiento, participarían mejor en una democracia. Esta formación no debe ser una que mana del Estado, fomentando lo que Bueno ha llamado un modelo radial de cultura[170]. Ha de ser local, elaborado por líderes regionales quienes a su vez se informan de *ayllus*, ejidos, fábricas, aldeas, pueblos y ciudades. Claro que estamos en un punto teórico, pues ni la innumerabilidad de los tiempos de González Prada recibió una buena educación, ni el campesinado nicaragüense gozó de una larga campaña educativa (se frustró ya a partir de 1984, debido a las exigencias de la guerra impuesta por los Estados Unidos[171]). Hace falta, empero, comenzar con las raíces, fortaleciendo las tradiciones locales para que éstas le provean al pueblo los utensilios, el ensayo testimonial, por ejemplo, para provocar la lucha contra las fuerzas totalizadoras.

170 Raúl Bueno, "Heterogeneidad migrante y crisis del modelo radial de cultura", *Indigenismo hacia el fin del milenio*, ed. Mabel Moraña (Pittsburgh: Biblioteca de América [IILI], 1998), pp. 253-268.

171 Gary Prevost, "The Status of the Sandinista Revolutionary Project", Prevost & Vanden, eds., *op. cit.*, p. 12.

CAPITULO V

LOS ESTADOS UNIDOS Y LA FRAGILIDAD DE LA NACIÓN[1]

[1] La iniciativa de escribir esta sección me vino con las obras que leí para el Instituto AInfusing Diversity "cross the Curriculum", Loyola College, Baltimore, Maryland, USA, el 18 de mayo al 5 de junio de 1998.

En este capítulo nuestro enfoque será distinto que el de los cuatro anteriores. En el Río de la Plata los escritores, todos criollos, representan la cultura hegemónica, a pesar de sus gritos contra la economía (Rodó), su análisis profundo de la realidad (Martínez Estrada) y el aporte judío al debate nacional (Wainerman). Para el Caribe, dónde la esclavitud negra llegó casi en el siglo XX, el interés nacional tanto para Martí como para Hostos tiene que ser negrista, pero no negro. Dentro de la región andina, el debate hubiera sido hegemónico como el caso argentino, a pesar de la población mayoritaria autóctona, si no fuera por pensadores indigenistas como González Prada, Matto de Turner, Mariátegui y Arguedas. Lo mismo podríamos decir de México con sus autores sumamente teóricos (Vasconcelos, Paz y Castellanos) que indagan en lo indígena sin ser de esta clase social. Lo que tienen en común los autores del Caribe, de los Andes y de México es que adelantan en mucho el pensamiento etnocéntrico de sus respectivas culturas criollas. En lo que toca a Centroamérica, escuchamos la primera voz indígena y el grito de un militante revolucionario contra la supremacía de la cultura criolla y contra el imperialismo extranjero. Con Nicaragua y Guatemala acudimos por primera vez a los estratos subalternos, la montaña natural (Cabezas) y la etnia quiché (Menchú). Con el camino abierto ahora a la subalteridad, pasamos a los Estados Unidos no para subrayar la cultura dominante, ya que ésta es precisamente la que contribuye a la problemática económica de Latinoamérica, sino a una cultura subyacente, la africanoamericana (West, Tatum y Malcolm X), colonizada aún en el vaivén que ejerce entre tener tez oscura y vivir entre los descendientes de los antiguos esclavistas. Esta población, con la hispana, no es de interés menor puesto que se procrea a una tasa tan acelerada que no tardará en que las actuales

culturas minoritarias sean mayoritarias (ya con George Bush II, por primera vez, llegaron dos afroamericanos destacados al gabinete presidencial). De ser así seguramente cambiará la política exterior de Washington, posiblemente de acuerdo con las normas multiculturales expuestas arriba[2].

Hay otra razón que gestionamos alrededor de estos análisis comparativos. Así como Sarmiento, González Prada y Menchú terminan conociendo a sus respectivos países mediante la óptica de otro país (Sarmiento en Chile, y los otros dos en Francia), el lector de este libro entendería mayormente los problemas latinoamericanos al compararlos con la escritura étnica de los Estados Unidos. Examinaremos un puñado de escritores que se catalogan como negros en su relación con una chicana y con un sajón para entenderlos mejor, pero antes de llegar allí, conviene establecer un trasfondo económico en que las diversas etnias tienen que existir.

Por estos inicios del siglo XXI, los Estados Unidos se encuentran en su momento histórico más precario. No hablamos, desde luego, de la clase más adinerada que controla Wall Street y el Estado (no se olvide que la mayoría de los senadores y congresistas son millonarios). Tampoco comentamos a los multimillonarios[3] estadounidenses que aumentaron su club de 78 miembros a 270 al pasar de 1998 a 1999. Un multimillonario, recordemos, mil veces tiene un millón de dólares. Es lo que está fuera de nuestra comprensión. Nos referimos, en cambio, a la clase trabajadora que sufre cada vez más con la reducción del personal de las corporaciones,

2 Está de más decir que, posiblemente, a la inversa, los futuros funcionarios hispanos y negros llegarán al gobierno al adherirse paulatinamente a las normas anglosajones. De ser así el gobierno podría ser constituido por una "gente de color" que continúe la política imperialista que comenzó en 1898. Todavía es temprano para establecer pautas, aunque las posturas de Colin Powell, Secretario del Estado, and Condoleezza Rice, Asesora Nacional de Seguridad, podrían anticipar un futuro de tal índole.

3 En inglés, un "billionaire".

con los asaltos oficialistas contra los sindicatos, con los sueldos que no pueden competir con la inflación. Para la clase obrera es cada vez más difícil de sobrevivir. Hay más pobreza que nunca.

Chomsky pone la situación económica en perspectiva. Ya por la década de los noventa, el quinto superior de la población recibe 47 por ciento el ingreso total. El quinto inferior sigue viviendo una miseria con su sueldo de $7.32 por hora, una cantidad que apenas da para comer y menos alcanzar a los mil dólares mensuales necesarios para alquilar un departamento en un barrio seguro. Ya por el año de 1992, el 20 por ciento de los niños llegaron a vivir en la pobreza más extrema. En tales condiciones la gente aprende a vivir en la desilusión. La situación se hace más siniestra cuando se observa que las clases desdeñadas son gente de color. Sin esperanza Csigo otra vez a Chomsky y sus fuentesC el pueblo hace cosas que no haría bajo otras condiciones[4]. Por esto surge el crimen en los sectores populares, para no decir nada de la corrupción oficial y comercial (Enron, Worldcom, Mclone, Halburton, y una plétora de otros en los primeros años del nuevo siglo).

Los problemas pecuniarios tienen su correlación con los sociales. Chomsky los comenta. Con más opresión económica, hay más crimen. Los Estados Unidos ahora custodia más encarcelados que cualquier otro país industrializado. (Más que Rusia, el antiguo "opresor" comunista! En la década de los 80, el hambre aumentó por 50 por ciento. (Más de 30 millones de personas! Por primera vez establecieron clínicas de desnutrición[5]. Cualquier visitante a las ciudades estadounidenses se asusta de los vecinos recientemente desalojados que vagabundean por las calles. Entre la población de Baltimore, Maryland donde yo vivo, uno de cada siete es drogadicto. Más de la mitad de la misma es analfabeta. Como

4 Noam Chomsky, *World Orders Old and New* (NY: Columbia University Press, 1994), p. 142.

5 *ibid.*

un chiste cruel, el gobierno municipal crea el lema: "Baltimore: la ciudad que lee"[6]. El gobierno municipal se preocupa por el turismo del centro mientras que los barrios populares se encuentran abandonados. Cuatro quintos de Baltimore padecen de los mismos males que definen la vida en el Tercer Mundo, esto es en el corazón del Primero, cincuenta millas de la capital federal, ciudad que sufre de problemas muy parecidos.

Lo económico y lo social tienen su aspecto racial. Como acabamos de aludir, los estratos más oprimidos muchas veces son los afro-americanos. Su aguda situación forma la base para otra guerra de castas. Lo más sustancial de estas tensiones es que se habla de racismo dentro de un marco cultural sin admitir los factores que el librecambio puede tener en las relaciones entre las diversas etnias. En la búsqueda para la identidad se han dado las llamadas "guerras culturales". Repasaremos ahora las líneas principales de estas "guerras". Después de hacerlo ofreceremos unas pautas generales de este rompecabezas neoliberal.

Hablemos un poco de ideales. Desde su fundación como nación, dos principios han guiado la filosofía de la ciudadanía norteamericana, la libertad y la igualdad. Son dos metas idóneas. Decimos esto porque en la mayoría de las veces son imposibles de realizar. Al acentuar la libertad de un individuo, o de un grupo, se limita la igualdad de otros. Al forzar la igualdad de todos, se restringe la libertad de algunos. Al florecer la libertad de unos se circunscribe la de la mayoría. Siempre existen unos con más libertad e igualdad que los demás. La misma Constitución de los Estados Unidos, mientras legalizaba la igualdad de todos, no reconocía la libertad del pardo, negándole su condición de individuo, contándolo como tres quintos de persona. La Constitución tampoco registraba los derechos de las mujeres. De hecho, sólo contaba como "hombre" al que tenía propiedad. Por lo tanto a los blancos sin

6 Baltimore: The City that Reads.

bienes de fortuna, a los negros y a las mujeres, todos sufriendo de condiciones subhumanas, no les concedían la igualdad con los dueños de la tierra. Obviamente aquellos grupos fuera de los centros de poder no podían gozar de su libertad, ni de su igualdad. Los dos siglos que le siguieron a la Declaración de la Independencia se caracterizan por una lucha cabal hacia la igualdad y la libertad, dos fuerzas contradictorias. La libertad matiza a la igualdad, no por la filosofía en sí sino por la economía darwinista que define el marco social. El que tiene más, goza de mayor libertad. En doscientos años, por mucho que haya cambiado la vida, permanece un arsenal de dificultades, aun con la abolición de la esclavitud, aun con el sufragio de las mujeres y de los pardos, y aun con los movimientos de derechos civiles de los años sesenta del siglo XX. El progreso limitado se explica por la tensión innata entre libertad e igualdad. Al promover la igualdad de todos, los que tenían más "libertad" recelan perder un porcentaje de ella con el fin de conceder una "igualdad" mayor a los otros grupos. De la misma manera, los que ejercen su libertad, especialmente en la esfera financiera, reprimen la libertad de otros. Ya que los multimillonarios tienen más libertad que los demás, la igualdad permanece como un fantasma esquivo.

Dentro de tal ambiente reprimido por la supervivencia del más apto, superan individuos que rompen las barreras establecidas por las normas de raza y de género. Unos pardos y unas mujeres han ascendido algo en la escalera social, en el ámbito del trabajo, en la universidad y en la política. Y siempre han habido blancos de la clase baja, descendientes de los peones endeudados de la colonia, o procedentes de áreas rurales como los Apalaches. Ahora los acompañan los "latinos" de herencia puertorriqueña, chicana, centroamericana u otros orígenes. Entran luego los asiáticos de China, del Japón, de Corea y desde luego, a partir de 1973, de Vietnam. La inmigración más reciente incluye rusos, nigerianos, árabes y otros grupos. Lo que hay es una colmena de culturas.

Mientras los teóricos tradicionalistas siguen abogando para el "bien", la libertad de todos, los grupos subalternos buscan su igualdad. Se crea,

de esta manera, una tensión difícil de resolver. Los conservadores tienden a negar la etnia, mientras los negros, latinos y asiáticos fortalecen sus raíces como tácticas de sobrevivencia. Los blancos de clase baja no saben qué pensar. Los menospreciados llaman racistas a los conservadores que niegan la existencia de las divisiones sociales basadas en alcurnia. Los conservadores ven el problema de raza como una reliquia de los tiempos remotos que se liquidaría con una economía fuerte. Mientras tanto, el poder financiero va favoreciendo a un grupo reducido de hombres, la petrocracia de los Bush, por ejemplo, que se aprovechan de los resignados, haciéndose cada vez más rico. El resultado es que un porcentaje muy restringido de la clase media se eleva a la alta, y el resto termina integrándose a la obrera, la que permanece en su miseria, formando ciudades adormecidas por la violencia y el abandono. Cuando la antigua clase media trata de entender su posición, unos sectores (neo-nazis, por ejemplo) perciben a las otras etnias como culpables. Ocurriría con la clase obrera blanca cuando ésta observa a los negros gozando de su misma clase económica. Sucedería asimismo con el sustrato afroamericano cuando contempla la condición mejor de los inmigrantes africanos y caribeños.

La red capitalista es robusta y acepta que todos se aculturen a ella, no importa estirpe ni género. Pero hay un precio. Para transculturarse es preciso dejar atrás lo que se aprende de la herencia. Me refiero aquí a la moral, la ética, o principios culturales. Existen varios sectores culturales que tratan de modificar el sistema capitalista con el fin de realizar sus propios ideales. Son éstos los que aquí nos interesan. Un elemento de esta pugna es la batalla por el canon de obras literarias que define el currículum secundario y universitario. Se ha propuesto eliminar a Mark Twain del canon por ser racista. Se ha planteado añadir la narrativa del antiguo esclavo Frederick Douglas, por ser un patrón de inspiración. Unos quieren buscar un equilibrio entre las culturas divergentes. Se llaman multiculturalistas. Otros renuncian a lo europeo, desde Platón a Beethoven. Proponen un currículum negro. Son afrocentristas. Otros defienden la tradición occidental que para ellos se origina en el mundo helénico. Son

tradicionalistas o conservadores. Entre estos distintos sectores han estallado "las guerras culturales". Dicho esto, la mayoría de la gente no las piensa: está preocupada con cómo pagar las letras del carro o dónde encontrar la próxima comida.

En las páginas que vienen a continuación aislaremos a varios pensadores que tienen que comprenderse como étnicos. La base de toda discusión se encuentra en el pensamiento afrocentrista de Beverly Tatum, Malcolm X and Cornel West. Como punto de comparación ofreceremos la figura interesante de Gloría Anzaldúa quien proporciona una contrapartida al segregacionismo afrocentrista: el mestizaje. El marco a toda esta discusión se establece con el pensamiento anglocéntrico de Allan Bloom quien niega el factor étnico.

Urge mencionar que la autobiografía de Malcolm X guarda mucho en común con el testimonio hispanoamericano y con la única autobiografía antiesclavista hispanoamericana, la de Juan Francisco Manzano. Nos referimos a su carácter etnocéntrico, subversivo, y libertador. Es una autobiografía en la acepción más amplia de la palabra siendo "escrita" con la intervención de Alex Haley, el autor de *Raíces*. En el pasado, la literatura de este género prestó servicio exitoso en contra de la esclavitud[7]. Tres ejemplos decimonónicos de este tipo son la autobiografía de Juan Francisco Manzano (1838), *The Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself* (1845) y *The Narrative of Solomon Northup* (1853). Obras de este tipo profundizan las dificultades de una manera más intensa que las novelas antiesclavistas escritas por blancos, como las de Gertrudis Gómez de Avellaneda, Juana Manuela Gorriti, Harriet Beecher Stowe, y Gustave de Beaumont. Hemos optado por no darle a Malcolm X un apartado propio sino servirnos de él como un punto de partida teórico para todo el capítulo.

[7] Houston A. Baker, Jr. "Introduction", *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave* (New York: Penguin Books, 1982), p. 11 y ss.

relación con el grupo dominante es un riesgo. La solución es de resistir o de debilitar el poder de este grupo. En esto entra la práctica de "not learning", el rechazo de una materia educativa, por ejemplo, cuando desafía a la lealtad familiar, a la integridad personal o a la identidad de la comunidad (*Why*, 25-26). Por contenido aquí, se refiere a las imágenes degradantes, o los esteriotipos deformados, por ejemplo. Es precisamente para combatir las imágenes degradantes de mujeres o grupos excluidos que surge la polémica acerca del canon.

El filósofo canadiense Charles Taylor recalca que una imagen degradante distorsionará y oprimirá, especialmente si un individuo la internaliza[16]. Haney López confirma esta desgracia. Los esteriotipos insustanciales pueden tomar forma concreta en las concepciones que un pueblo podría tener de sí[17]. Cuando una persona se apropia de una imagen negativa de sí, no sería capaz de superarse. Aceptada esta conclusión, es preciso admitir que el blanco también es oprimido por estos contenidos que tiene incorporados. Con la propaganda neocolonial, el individuo incorpora a su ser la idea que solamente puede superarse en el ámbito comercial, material. Aprende que ser intelectual es antisocial Cestá contra la nación, etc. De ahí la famosa anti-intelectualidad del norteamericano. El negro por igual se apropia de estas nociones. Existe cuantiosa propaganda que la comunidad negra internaliza: son necesarios ciertos tipos de ropa, carro nuevo, teléfono celular, un buscapersonas para pertenecer a la cultura "moderna". De este modo coincide con el blanco en su rechazo del pasado archivado en la historia, de los ideales encerrados en la literatura. Pero junto con los graves daños de la servidumbre posmoderna, el subalterno, además, recibe el mensaje que por su casta es inferior.

[16] Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 65, 36.

[17] Haney López, *White by Law*, p. 169.

Tatum no piensa que los negros se aparten de los favorecidos porque son víctimas. Según ella, se aíslan porque resisten a la cultura hegemónica. Parten de la tradición abolicionista que luchaba en contra de la esclavitud a lo largo del siglo XIX. Los resistores negros del siglo XX son los herederos de los abolicionistas blancos del XVIII y XIX. Es esto Tatum comete una distorsión. Reconoce que había blancos "buenos" y "malos" durante los tiempos de la servidumbre. Sin embargo, cuando comenta los negros, todos fueron "buenos". No menciona el papel del propio africano, que también traficó en esclavos, aún antes de llegar los europeos. El colonialismo no se limita a ningún color. Es una mentalidad. Todavía hay "negros" que dañan a su propia gente. Así es el caso con los llamados "Señores de Drogas", que venden narcóticos al pueblo, para ganancia propia[18].

No obstante la omisión de Tatum, su pedagogía tiene validez. Ella propone tomar la materia de la historia e infundir orgullo en los negros, sin pintar a los blancos en masa como opresores. Es un elemento positivo de sus teorías a favor del desarrollo de la identidad. Su táctica afrocentrista es más bien una receta para el desarrollo subalterno, no un esfuerzo para indagar la realidad histórica. Es una respuesta a la blancura. Tatum proclama lo que Manuel González Prada ha llamado "el derecho de segregación"[19], una condición relativa, no absoluta.

Por lo tanto hay logros obvios del afrocentrismo y del multiculturalismo. Muchas minorías ya saben más de su historia. Para esto hubo que reorganizar la materia pedagógica. Cuando las doctrinas de la subalteridad se reconozcan, se enseñará que los anales de los

[18] No queremos insinuar que las etnías dominantes no subyugan asimismo a su propia gente. Sólo hay que recordar a ciertos dictadores, jefes de corporaciones, policías y militares y comprobamos que existen individuos que constantemente lastiman a gente de su misma etnia.

[19] Manuel González Prada, *Obras*, ed. Luis Alberto Sánchez, v. 3 (Lima: PetroPerú, 1986), p. 160.

Estados Unidos no comienza con los peregrinos. Primero los grupos de indígenas se estudian. Luego se acerca a los españoles en la Florida, Tejas y California. Y después surgen los ingleses en el escenario. Establecido el contexto multicultural del primer colonialismo, se ha preparado el terreno para interpretar a los negros, los latinos y los inmigrantes subsiguientes con más imparcialidad, y con más profundidad histórica, aunque existe una preferencia de negar los mitos como el sueño y el crisol americanos. Los multiculturalistas quieren redefinir el mapa de su país. Así es con ciertas propuestas chicanas.

5.3 *Gloria Anzaldúa y la lucha fronteriza*

Una vez pregunté a un chicano de San Francisco si podía identificarse con los puertorriqueños de Nueva York. Me miró como si fuera loco. Me dijo que podía hermanarse con los palestinos, no los borinqueños. Como el terruño de Palestina está ocupado por un Estado extranjero, así está Aztlán, la tierra de los chicanos[20]. Aztlán es un concepto mítico, el lugar de origen de los mexicas (conocidos hoy como aztecas). Como nos recuerdan Leal y Martín Rodríguez, el mito de Aztlán sirvió durante la década de los sesenta para unir en apoyo a los chicanos para los derechos civiles y para el renacimiento de la literatura chicana[21]. La etimología de la palabra nos dice mucho. "Tlán" significa tierra en náhuatl mientras "az" se refiere a los mexicas. Los mexicano-americanos son los verdaderos herederos de los mexicas y ahora están en tierras legendarias de su etnia. Aztlán encapsula la idea de un territorio, aunque difícil de precisar setecientos años después. La noción chicana de la nación, resulta, no obstante, de su noción del terruño. Y siempre que haya tierras, hay fronteras.

Existen bordes entre Aztlán y Estados Unidos, tanto los geográficos como los culturales y espirituales. Hablaremos en esta oportunidad no exactamente de Aztlán (California), sino de Tejas. Los chicanos de Tejas luchan batallas muy parecidas a las de California. Una de las voces más conocidas del pueblo chicano en Tejas es la de Gloria Anzaldúa. La frontera de Anzaldúa supone que el crisol norteamericano no funciona[22]. Hay una multitud de culturas que hablan sin armonía:

> *alma entre dos mundos, tres, cuatro,*
> *me zumba la cabeza con lo contradictorio.*
> *Estoy norteada por todas las voces que me hablan*
> *simultáneamente* (*B*, 77).

Ella ofrece un neologismo, "norteado", que es como ser noqueado, golpeado, por la cultura norteña. Ella está plasmada por todas las fuerzas que la embisten. La médula de la teoría de Anzaldúa se representa por el vocablo náhuatl *nepantla*, que significa en medio. Para ella, la mestiza (ella no se preocupa sustancialmente de los hombres[23]) se encuentra dividida, en un estado de nepantilismo, sin saber a qué cultura recurrir

---

20 Para las condiciones básicas de los chicanos un texto básico es Jack D. Forbes, *Aztecas del Norte: The Chicanos of Aztlán* (Greenwich: Fawcett Publications, 1973). Para su condición colonizada consúltese Edward Murguía, *Assimilation, Colonialism and the Mexican-American People*, Second edition (Lanham: University Press of America, 1989). Para bibliografía consúltese Charles M. Tatum, *A Selected and Annotated Bibliography of Chicano Studies*, Second edition (Boulder: Society of Spanish and Spanish American Studies, 1979). Importante asimismo es Irene Isabel Blea, *Researching Chicano Communities. Social-Historical, Physical, Psychological, and Spiritual Space* (Westport: Praeger, 1995). Útil también es un número especial de *NACLA*, *Contested Terrain: The U.S.-Mexico Borderlands*, v. XXXIII, nº. 3 (November-December 1999).

21 Luis Leal & Manuel M. Martín-Rodríguez, «Chicano Literature», vol. II, *The Twentieth Century*, of *The Cambridge History of Latin American Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p, 559.

22 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute, 1987), pp. 85-86. En adelante todas las referencias a este texto irán dentro del texto entre paréntesis abreviadas en "*B*".

23 Para las condiciones específicas de las chicanas se puede consultar Irene I. Blea, *U.S. Chicanas and Latinas Within a Global Context: Women of Color at the Fourth World Women's Conference* (Westport: Praeger, 1997).

para definirse. Es una guerra de fronteras que ocurre en la mente, la cual, como observa González, representa un peligro para la salud individual[24]. Dentro de esta perspectiva, la frontera en Anzaldúa, como remarca Franco, es geográfica tanto como existencial[25]. Es una búsqueda para la identidad. Integrales a ésta son las creencias anglosajonas que atacan a las mexicanas. Y viceversa. Además, las dos, la mexicana y la que ella denomina blanca, acometan a la indígena (*B*, 78). La civilización es dinámica por la contigüidad de las diversas culturas heterogéneas.

Como feminista, Anzaldúa impugna a las religiones y creencias tanto de los Indo-hispanos como de los anglos. Aboga por una nueva cultura, leyendas inéditas, valores y símbolos excepcionales que van a ligar a todo el planeta. Pero más que crear es mezclar. Ella proclama: "Soy un amasamiento" de diferentes culturas (*B*, 81). El crisol de Anzaldúa implica la posibilidad de sintetizar, de homogeneizar puesto que los diferentes elementos étnicos logran un estado armónico. A partir de ahí, como juzga Pérez-Torres, el mestizaje permite nuevas formas de autoidentificación, nuevos tipos de creación cultural, y otros modos de lucha social[26]. Discutiremos estos aspectos de la hibridez en las páginas que vienen a continuación.

Con todo, la ideología de Anzaldúa es más compleja que amasar. Si Bloom va en pos de la homogeneidad cultural, ella subrayará la diferencia chicana ante la cultura hegemónica. Exige que los anglos acepten esta heterogeneidad. Entonces, se aparta de la ideología de José Vasconcelos que buscaba lo Ortiz llamaría transculturación. La chicana,

[24] María C. González, *Contemporary Mexican-American Women Novelists: Toward a Feminist Identity* (Bern/Nueva York: Peter Lang, 1996), p. 29.
[25] Jean Franco, *Critical Passions*, eds. Mary Louise Pratt & Kathleen Newman (Durham: Duke University Press, 1999), p. 225.
[26] Rafael Pérez-Torres, "Chicano Ethnicity, Cultural Hybridity, and the Mestizo Voice", *Mixing Race, Mixing Culture: Interamerican Literary Dialogues*, eds Monika Kaup & Debra J. Rosenthal (Austin: University of Texas Press, 2002), p. 166.

empero, aporta al gran teórico mexicano. Tal vez la divergencia yace en que Vasconcelos dirigía su noción de la quinta raza a los mexicanos, no a los norteamericanos ni a los chicanos. Vasconcelos no imaginaba un México dentro de los Estados Unidos, o como lo llama Paredes, el México de afuera[27]. El crisol de México es complejo: todavía cuenta con más de cien grupos lingüísticos supérstites. Hay unos zambos que difícilmente se integran[28], y existe un porcentaje elevadísimo de mestizos. Cuando esta compleja realidad mexicana se inserta en la sociedad estadounidense, se multiplican los estratos sociales. Por ende, Vasconcelos adquiere un nuevo significado en los chicanos y en la teoría de diferencia/frontera de Anzaldúa. Quisiera enfatizar que la diferencia que busca la chicana no está entre los elementos constituyentes de la chicanidad (español, náhuatl y anglo) sino entre ésta y la cultura hegemónica.

Un elemento principal de la ideología de Vasconcelos de que Anzaldúa sí se apropia es el valor de la dignidad. Para parafrasear a Taylor, la búsqueda de la dignidad coincide con el rechazo de la estratificación social[29]. Uno de los defectos primordiales de una red jerárquica es que supone una falta de recursos. Si uno logra algo, otro pierde ese algo. Parte de la teoría de la escasez. Esencial para un sistema de este tipo es el honor, imposible de tener sin masas que honran a los que están más arriba. La gloria de uno es la vergüenza o la oscuridad de otro[30]. Al dignificar al pueblo supeditado se destruyen necesariamente las pirámides sociales. Para recuperar la dignidad, Anzaldúa exige que los blancos admiten los hechos de la historia: que robaron la tierra de los chicanos. Los pudientes se ríen de estas posturas sin reconocer el papel

[27] Américo Paredes, "The Folk Base of Chicano Literature", *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1979), pp. 7-9.
[28] Richard L. Jackson comenta el racismo persistente en las letras mexicanas, "Black Phobia and the White Aesthetic in Spanish American Literature", *Hispania*, 58.3 (Sept. 1975), pp. 467-480; véase p. 473.
[29] Taylor, "The Politics of Recognition", p. 27.
[30] *Ibid.*, pp. 46, 48.

de la historia en la recuperación de la dignidad. El territorio de Tejas ha sido ocupado por cinco invasores: España, México, la República de Tejas, los Estados Unidos, la Confederación y otra vez la unión estadounidense (*B*, 90). Y nadie acepta la responsabilidad de haber tomado la tierra. Por consiguiente, Anzaldúa pregona una revolución:

> This land was Mexican once
> was Indian always
> and is.
> And will be again (*B*, 91).

Surge aquí la esperanza de la justicia en el futuro. Hay, además, un grito indigenista de que el blanco reconozca al chicano. Tal imperativo supone la necesidad de cambiar la sociedad, o de lo contrario, como comenta González, estar anonadado por ella[31].

Este reconocimiento se lleva a cabo con una propuesta binaria que supera una noción hegemónica de la cultura. Anzaldúa recurre a la cosmología tolteca y recupera la noción *ome* que significa dual o dos. Cada persona tiene su aspecto *ome*, un lado positivo, el otro negativo. Conforme a Anzaldúa, el blanco niega su lado oscuro y lo proyecta en la gente de color. Ella recuerda que sus maestros castigaban a los colegiales chicanos por ser "mexicanos". Como respuesta a este tipo de opresión, ella insiste en que el blanco reclame su doppelgänger (*B*, 86-89). La lucha, desde esta perspectiva, debe ocurrir en la mente del ente colonialista, no entre él y el chicano. De esta forma, el chicano recuperará su dignidad. A fin de cuentas, Anzaldúa admite que el tejano hispano necesita que el blanco lo reconozca como persona. Taylor explica esta necesidad. Cada persona se define por un coloquio interior y exterior. Negocia su identidad primero por el diálogo interior y luego por el exterior[32]. Anzaldúa

[31] González, *op. cit.*, 28.
[32] Taylor, *op. cit.*, p. 34.

encuentra el aparato para esto en el dualismo náhuatl. El diálogo interior (*ome*) tiene su paralelo con la interlocución que realiza con el prójimo (también *ome*). Juntos se define la identidad, libre de la pirámide social, a base de la dignidad.

Conviene enfatizar que "la nueva mestiza" que adelanta Anzaldúa es una construcción positiva. Kaup ofrece una observación relevante para el contexto que establecemos en este libro y lúcida para entender el enfoque de la escritora feminista. Glosando a la Kaup, podemos observar que Anzaldúa exilia al mestizo trágico de Octavio Paz, el que vuelve la vista con nostalgia al pasado, y construye otra figura, una que abraza la potencia utópica de su identidad híbrida[33]. La edificación de la autora tejana entonces es sumamente optimista, diferenciándola de los otras figuras minoritarias que consideramos en este capítulo.

Es interesante comparar las recomendaciones de Anzaldúa con las de Tatum y Malcolm X. Ellos buscan su identidad en el aislamiento, segregados e independientes de los blancos. Ella recupera el *ome* de los nahuas y busca la identidad en el reconocimiento mutuo. Hasta cierto punto se puede decir que los chicanos buscan un tipo de mesticismo cultural o biológico mientras los africanoamericanos lo repudian.

Al fin y al cabo hay que decir que los chicanos son más honestos consigo mismos y reconocen su novel mestizaje cultural con los anglosajones, a pesar de intentar preservar el castellano frente a la poderosa ascendencia del inglés. Algunos africanoamericanos no reconocen su mestizaje cultural, aun después de haberse apropiado de la cultura blanca: su tecnología, su materialismo, para no decir nada de su idioma. ¿Por qué divergen estas dos actitudes? Sería difícil de contestar a esta interrogativa con certeza. Lo cierto es que los chicanos nunca fueron los

[33] Monika Kaup, "Constituting Hybridity as Hybrid: Métis Canadian and Mexican American Formations", Kaup & Rosenthal, eds., *op. cit.*, 195-196.

Después de este apartado, brindaremos unas conclusiones sobre el papel del pensamiento étnico en nuestro mundo moderno. Incluiremos la negritud, el negrismo, el indigenismo, la latinidad, la hegemonía anglosajona, aunque no necesariamente con estas etiquetas y su relación con la economía. Reanudaremos a nuestra discusión sobre los negros en Sarmiento. Veremos los postulados de Rodó sobre la colonización del *Far West* estadounidense y sus implicaciones para el mestizaje. De ahí sacaremos unas conclusiones generales sobre el mestizaje comparando a Estados Unidos, México y Perú, esbozando en el proceso algunos acercamientos a la democracia de raíces, la relación entre la cultura y el estado, y tácticas para resistir la globalización neoliberal.

5.1 *Allan Bloom y su filosofía de la tradición*

En 1987, Allan Bloom generó gran controversia cuando profirió un grito contra el afrocentrismo y contra el multiculturalismo. La gravedad del tema se expone en el título de su ensayo *The Closing of the American Mind.* Comentando a sus estudiantes élites de la Universidad de Chicago, Bloom observa que todos comienzan en un punto común: la creencia en la igualdad. Pero con el movimiento de los derechos civiles, la verdad y el bien ya no son valores absolutos sino relativos[8]. Para los tradicionalistas los derechos individuales se nutrieron de la creencia de la unidad e igualdad de todos los ciudadanos. Según Bloom la nueva mentalidad relativista acepta la "diferencia" o diversidad de todos los grupos sociales. Se olvida de la igualdad. La pluralidad tiene su apoteosis. Lo absoluto pasa a ser relativo. De ahí viene la idea del relativismo cultural, el *flashpoint* de "las guerras culturales". El norteamericano se

[8] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987), p. 25. En adelante todas las referencias a Bloom se abreviarán en "*CM*" entre paréntesis en nuestro texto.

preocupa del relativismo porque no ve un contrato social basado en una visión compartida del bien social (*CM*, 27). Todo su argumento es lógico, convence. Mas no toma en cuenta la diferencia entre una noción de igualdad basada en la diversidad, y la tradicional, basada en homogeneidad, que Bloom llama "sameness", la uniformidad cultural. Tampoco se ocupa del impacto de la homogeneidad en la persona que viene de una tradición ajena.

Según Bloom la nación estadounidense fue fundada por la mayoría dominante, lo que se llama la cultura WASP[9]. Bajo este criterio los anglosajones perpetúan la prerrogativa de supervisar la cultura nacional, su lengua, su literatura, sus tradiciones y sus gustos. Esta prerrogativa se ve atacada durante el siglo XX por las ciencias sociales que censuran esta mayoría (*CM*, 31). De la sociología y de la antropología, los estudiantes aprenden de las culturas subalternas, que ahora son la pauta, no Grecia ni Roma. Puede ser, a saber, que leen a Rigoberta Menchú, una mujer quiché de Guatemala antes de o en vez de acudir a Aristóteles. Bloom no entiende esta tendencia multicultural porque para él todas los grupos son etnocéntricos. Supone que si los alumnos estadounidenses profundizaran a las otras culturas, se darían cuenta que son tan etnocéntricas como las WASP. Bloom no teme la apropiación de lo nuevo, le horroriza el rechazo de lo propio. Si los norteamericanos desconocieran sus orígenes, se generaría una descomposición social, tal como ocurre actualmente (*CM*, 37).

Bloom advierte que la sociedad del siglo XX perdió sus valores. Lo hace sin reconocer el papel que tuvo el neoliberalismo en este cambio. Fustiga al magisterio que no enseña valores. La psicología intenta derrumbar los prejuicios sin inculcar nuevos valores (*CM*, 42). Nadie

[9] White Anglo Saxon Protestants, es decir, los protestantes anglosajones, los descendientes de los colonos ingleses.

sabe distinguir las obras claves de las que simplemente están de moda. El técnico de computadores ejercería bien su trabajo sin saber nada de la moral (*CM*, 59). Tampoco conservan los jóvenes una imaginación desarrollada como la que se cultiva con los monumentos del pasado como la Biblia, Shakespeare y Euclid (*CM*, 59-61).

En su defensa del libro, Bloom arguye que su ausencia debilita la comprensión de las cosas. Sin lo escrito, el pretérito desaparece y el mundo se reduce al presente, "the here and now". Sin embargo, el texto clásico se encuentra atacado por los afrocentristas, los multiculturalistas y las feministas. ¿Por qué es indispensable el texto clásico para Bloom? De él surge una noción de lo heroico, la noción de grandeza, necesaria para elevar la vida. De él surge el idealismo que inspira la mejora social (*CM*, 64-7). Por tal razón, los alumnos de hoy son simpáticos, aunque sin ser necesariamente nobles ni morales. Simplemente aceptan a todos (*CM*, 82).

El multiculturalismo tiene sus raíces en la época de los derechos civiles en los años sesenta. Cuando el profesor Bloom examina la lucha de los afroamericanos, determina dos tendencias. El primer grupo negro abogó por la igualdad de derechos en virtud de la Declaración de Independencia. Luchó por su igualdad en el congreso, las cortes y la presidencia. En cambio el movimiento *Black Power* vio a la Constitución como una defensora de la esclavitud. Toda la máquina jurídica fue corrupta y no mereció atención. Los negros no se respetaron porque no habían sido humanos. Ya hablamos del concepto blanco en que se califica al africano de animal, ideología reproducida en toda su brutalidad en la ficción de Toni Morrison. La innovación de los revolucionarios del *Black Power* es que enunciaba la belleza de ser negro. El afroamericano ganaba respeto simplemente por ser negro (*CM*, 33). El separatismo del *Black Power* se ve legitimado por ciertas tendencias multiculturalistas. A despecho de las desemejanzas entre las dos preferencias, la búsqueda por la justicia y el separatismo, es forzoso reconocer que las dos resultan de un racismo que impide la rectitud económica.

El idealismo de Bloom supone que hemos superado el racismo. De ser verdad, sería un logro sustancial. Estaríamos en el umbral de una nueva era. Su búsqueda de valores es notable. Lo que Bloom no entiende, empero, es que no es lo negro lo que ataca los valores sino el capitalismo de mercado. Mas como nadie lo admite, se imputa al relativismo cultural. Perdemos el tiempo con rencillas interétnicas sin vislumbrar que todos tenemos un enemigo común: el seudodarwinismo económico. El imperialismo, el capitalismo y el racismo impactan en diferentes etnias de maneras desemejantes. Centremos ahora en algunas perspectivas negras y otra chicana. Conforme a Beverly Tatum son los factores sociales que informan los conceptos de raza, especialmente los ismos: racismo, clasismo y sexismo.

5.2 *Negritud, blancura y separatismo*

Fundamental a su salud es la integridad de la persona quien puede vivir aisladamente o comunalmente o en algún punto entre los dos extremos, aunque, quiéralo o no, siempre forjando lazos con los demás. Existe una correspondencia directa entre la individualidad y la sociedad. El argentino Martínez Estrada resume la condición de la persona en su relación con el grupo: "El amor es un contacto, el patriotismo un uniforme y la humanidad el horizonte en que se debilita la propia persona"[10]. Esto es la circunstancia de vida, dar lo suficiente para los demás, recibir lo necesario para gozar de la vida, sin dejar de existir íntegramente. Sin embargo, la resistencia indígena o negra compite difícilmente con la cultura hegemónica. El moreno se pierde ante la expansiva homogeneidad de los blancos. Como consecuencia, surgen las ideologías colectivistas de las comunidades afroamericanas.

[10] Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, 8a. ed. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1976), p. 144.

El cooperativismo puede terminar en el separatismo. Un sector amplio de alumnos negros no se mezcla con los blancos en colegios y universidades. No es apartheid en el sentido de que un Estado no lo impone. Es una disposición personal de los chicos. La escritora afroamericana Beverly Daniel Tatum desnuda las ambigüedades del fenómeno en *Why are all the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria?* (1997). Ella es psicóloga (profesión que Bloom subestima), no se preocupa por la nación ni por el bien global, ni por la estética universal. El tema primordial de su ensayo es cómo lograr el bienestar de los negros. Su punto de vista se opone a la de Bloom cuando le interesa la identidad, la cual se logra por características propias, la dinámica de la familia, los factores históricos y los contextos sociales y políticos[11]. A veces ser el "otro" es componente integral de la identidad. Ella enumera siete categorías de la otredad en Estados Unidos: la raza/etnia, el género sexual, la religión, la orientación sexual, la condición socioeconómica, la edad y la habilidad física o mental. A cada una de estas otredades se le corresponde una forma de opresión: el racismo, el sexismo, opresión religiosa (antisemitismo, por ejemplo), heterosexismo, clasismo, edadismo y habilidadismo (*W*, 22). Como es el caso con Bloom, Tatum no alude al elemento económico más allá que el reconocimiento de diferentes clases sociales. Su análisis conforma con un estudio cultural, enfocándose en factores sociales, sin tomar en cuenta las diversas presiones de la ley de oferta y demanda. De acuerdo con ella, la individualidad deja de tener papel significativo al enfrentarse con tales factores.

Una discrepancia fundamental entre blancos y negros es su noción de raza. De acuerdo con el blanco, no existe obstáculo racial. No sufre de la otredad, y la raza no figura en su noción de identidad conque el color de su piel no figura como fundamento de su identidad. Pertenece

11 Beverly Daniel Tatum, *Why Are All the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria?* (USA: Basic Books, 1997), p. 18. En adelante todas las referencias a este testimonio se abreviarán en "*W*" y se indicarán entre paréntesis en nuestro texto.

al grupo dominante y allí los valores universales se dan por hecho (*W*, 21). Se puede vivir sin pensar étnicamente cuando el cielo es el límite. La crítica que Tatum adelanta de los blancos quienes dan por hecho a la universalidad de sus modales se verifica conforme a los postulados de Bloom y explica porque el africanoamericano no entra en ellos. El hombre negro siempre es negro. Aun antes de ser hombre, su negritud es lo que le define.

Es difícil entender las diferencias entre las nociones de casta entre blancos y pardos sin examinar primero las teorías de la blancura. La blancura es lo que unos críticos como Reedy han llamado "whitelyness" que se traduce torpemente como "blancamentidad"[12]. Por sonar atroz en castellano lo llamaremos simplemente blancura. La reprobación de este fenómeno surge por primera vez en *La autobiografía de Malcolm X* (1964). Según el ministro islámico, la historia ha sufrido de un doble proceso. Para comenzar, se ha blanquizado. Es decir, los elementos que la compone se reconstituyen para disminuir los acontecimientos de la civilización negra. Después se le ha lavado el cerebro al negro con el fin de que crea en la historia blanquizada[13]. A partir de su viaje a Mecca, se le viene a Malcolm que la blancura de la piel es secundaria. La "blancura" de actitudes y acciones es frecuentemente más importante (*X*, 383). Para combatir la blancura hay que reconocer primero lo que McIntosh ha llamado el privilegio invisible de la cultura hegemónica[14]. Para parafrasear

12 Maureen T. Reedy, "Race and Racialization in a Diverse Democracy: Seeing Whiteness and Heterosexuality", presentado en el Instituto "Infusing Diversity Across the Curriculum", Loyola College, Baltimore, Maryland, USA, 18 de mayo al 5 de junio de 1998.

13 Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X* (NY: Ballantine Books, 1964), p. 186. En adelante todas las referencias a este libro se abreviarán en "*X*" y irán entre paréntesis en el texto. Este texto se basa en una serie de entrevistas detalladas que Halley le hizo a Malcom X. Lo incluimos por las mismas razones que incluimos a los testimonios centroamericanos (véase *supra*).

14 Peggy McIntosh, "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies", *Working Paper Series*

a Haney López, la identidad blanca históricamente fue requisito para la ciudadanía estadounidense[15]. El esclavo no pudo entrar en la Constitución estadounidense como "hombre", concepto basado en la noción de blancura. Las ideas de Haney López concurren con McIntosh: los blancos son privilegiados porque no tienen que pensar en raza. Los negros carecen de esta prerrogativa porque tienen que pensar en la raza todos los días. *La autobiografía de Malcom X* muestra esto. Su vida es una lucha por superar su identidad negra, para pensar en sí mismo como humano (*X*, 421). Si los negros tienen que superar el pensar como negro, los blancos se verán obligados a liberarse del pensar como blanco. Proyectarse con colores implica una mentalidad colonialista. Malcolm X llega a la conclusión de que la única manera de extirpar las actitudes blancas del cerebro es por el islam (*X*, 391). Reedy y McIntosh proponen tácticas menos espirituales que el imán musulmán. Quizás esto ocurre porque son blancas, contaminadas por el ineludible materialismo de la academia norteamericana. Lo que vale es que todos menos Bloom intentan superar la blancura.

Ahora podemos volver al fenómeno de la autosegregación de los alumnos negros. En una escuela integrada, frecuentemente, ellos permanecen en los carriles inferiores de las asignaturas (*W*, 56). Operan en la periferia sin ser necesariamente una segregación impuesta por los blancos. Como el negro no confía en un sistema diseñado por los descendientes de los antiguos esclavistas, resiste. Puede ser que rechace el canon de los libros escolares (como el que plantea Bloom), o que denuncie la educación eurocéntrica. Tal vez abogue por el afrocentrismo, la diversidad o el multiculturalismo. Acaso, además, se enajene como varios adolescentes de todas las etnias. En general se niega al sistema

189 (1988), Wellesley College, Wellesley, Massachusetts. Se reproduce en "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack", *New England Women's Studies Association Newsletter* (Summer 1991), pp. 1-5.

15 Ian F. Haney López, *White by Law, The Legal Construction of Race* (New York: New York University Press, 1996), p. 156.

actual de las cosas. Es una enajenación dominada por la condición de ser africanoamericano, o sea, constituye una doble alienación, la de ser adolescente y la de ser negro.

Elemento común en las escuelas negras y mixtas es la preocupación en definir la cultura afroamericana. Por ejemplo, sólo se aceptan ciertos comportamientos en la comunidad subalterna. Cualquier noción de lo que constituye "negritud" sería estrecha. Hay, pandillas informales, una "policía negra" que mantiene control de lo que es "negro". El chico que muestra un comportamiento sospechoso, lamentará su yerro. Al "portarse" como blanco, es denominado "oreo", un dulce de Nabisco compuesto de dos galletas de chocolate con un relleno de vainilla, es decir negro por fuera y blanco por dentro. Comúnmente la educación no cabe en la negritud. La formación estudiantil es vainilla. Lo intuye aun el alumno que no conoce la historia. La didáctica no entra en el concepto negro por derivarse de la blancura. Dado su carácter anticolonialista, la negritud desprecia la enseñanza institucional. La ironía es que por tomar una postura separatista, el anticolonialismo trueca en otro colonialismo, interior éste, impuesto desde adentro.

El discernimiento del fenómeno del oreo no es nuevo. Actitud parecida se presenta en *La autobiografía de Malcolm X*. Muchas veces en su testimonio Malcolm muestra hostilidad a los negros de "clase media", los deseosos de integración (*X*, 8). Se opone a la integración, por lo menos antes de su peregrinaje a Mecca, porque no veía en los blancos la capacidad de aceptar al otro como ente sensible, intelectual y comprensible (*X*, 32). Es decir que dudaba que los descendientes de amos fueran capaces de aceptar a los africanoamericanos como humanos por lo que vitupera a los de la "Colina" de Roxbury en Boston, porque imitaban a la gente blanca (*X*, 48). El temor mayor es que el grupo dominante igualmente dude en aceptar a los negros como humanos.

El afrocentrismo de los estudiantes y ciertos profesores muestra la desconfianza frente al aparato blanco. De acuerdo con Tatum, entrar en

esclavos de los anglosajones. Los negros sí sufrieron este ataque más grave a la dignidad humana. La servidumbre los dejó con un sentimiento de vergüenza, con una condición mental depresiva, el punto de nuestro próximo tema.

5.4 *La raza, el género y el poder*

Antes constatamos la psicología de la chingada que define las relaciones entre el varón y la mujer. Esta idea tiene dos elementos, uno racial y otro sexual. En primer lugar la violación representa la humillación física, una falta de respeto a la dignidad de la mujer. En segundo lugar el producto de aquella humillación crea una raza fresca, la mestiza. La intersección de raza y género a través de la violación crea una especie de depresión grupal. De ahí la famosa melancolía mexicana. Como hemos visto anteriormente, el pueblo negro de los Estados Unidos igualmente padece de una depresión colectiva. Collins también la vincula con la violación: "Black women continue to deal with this legacy of the sexual violence visited on African-Americans generally and with our history as collective rape victims"[34]. De acuerdo con ella, los africanoamericanos son víctimas de una violación general, rasgo que comparten con los mexicanos. Entre los múltiples ejemplos posibles, Malcolm X nos ofrece uno que él vio de cerca. De su niñez en Lansing, Michigan, él recuerda a los blancos que buscaban prostitutas negras. Como ellas se compelen a esta actividad lúgubre por razones económicas, su condición no dista sustancialmente de la violación de que hablan Paz y Collins. Ésta sigue con su análisis afirmando que el hombre negro ha internalizado estas imágenes de jerarquía sexual. Por lo tanto, él acepta la violación de sus mujeres por los amigos o por él mismo[35].

---

[34] Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1991), p. 179.

[35] *ibid.*

Es cruel construir una nación a base de la violación de una etnia por otra. Se podría llegar a esta conclusión mediante varias perspectivas: la razón, la justicia, la ética, la religión. Lamentablemente, hay otros factores que se imponen, como por ejemplo, la económica. Hasta el momento, la forma de eliminar la violencia sexual en la sociedad escapa a filósofos, estadistas y comerciantes. Sin duda alguna, la violación es un ejercicio de poder. No tiene que ver con el amor ni con el deseo sexual. El hombre es agresivo cuando carece de poder o cuando aspira a más poder. Sería posible corregir el mal social con la corrección del equilibrio de poder entre diversos grupos, entre la nación y el Estado, entre hombre y mujer, entre blancos y negros, entre un país y sus vecinos.

Si la negra sufre de un complejo por su "violación", a la inversa, Malcolm X reconoce que el negro procura tener su mujer blanca, como símbolo de su elevación en la comunidad (*X*, 108). A su vez, las blancas creían en el mito de la superioridad sexual del negro, y cruzaban el puente de Lansing para buscar hombres (*X*, 37). El mito del superdotado negro es legendario. Más tarde en Roxbury, barrio de Boston, el Malcolm de los dieciséis años envidiaba a las parejas mixtas hasta que él también consiguió su belleza blanca. Al tener una enamorada de esta índole, sentía un poder y que los otros negros querían robarle a su dama, su poder (*X*, 80). Luego de su conversión al islam, abandonaría esta actitud.

El tema del mestizaje se relaciona inextricablemente con el de la integración social. En unos de los frecuentes discursos del honorable Eliah Mohamed los cuales Malcolm X reproduce para Alex Haley (su coautor), existen ciertas aproximaciones que explican la mentalidad étnica de los negros. Aquí nos referimos al separatismo. Para esta doctrina, la integración no tiene sentido. A partir de la violación de la mujer negra, ya hubo "integración" aunque es de una naturaleza fragmentada y desnivelada, aun después de cuatrocientos años. Puesto que no tuvo resultados, el señor Mohamed reclama el derecho de los pardos de tener su propio Estado (*X*, 292-3). Cualquier lector de Malcolm X puede sentir el dolor que resulta de la historia negra.

Sus argumentos son conocedores. Tienen sentido, aunque, paradójicamente, se pone de acuerdo con los racistas blancos del sur de los Estados Unidos. Como ellos, Malcolm se proclama en contra de la integración porque con ella viene el mestizaje. Sugiere que los judíos sufrieron durante la Segunda Guerra Mundial porque su etnia fue debilitada (¿por la mezcla étnica?). Una etnia necesita ser fuerte para luchar para el destino. El activista afrocéntrico no opone el mestizaje por razones de pureza, sino porque no es práctico. Para llegar al mestizaje, hay que primero tener una pareja mixta. Esta pareja no se aceptará ni en la comunidad blanca ni en la negra (*X*, 318-9). Sin ahondar en el análisis, no se eliminará este problema ni el racismo ni las graves injusticias que acometen a nuestras sociedades.

5.5 Cornel West y la política de conversión

En sus propuestas, Cornel West va más allá que las ideologías liberales o conservadoras. Él divide las soluciones para el mejoramiento social en dos categorías, las estructurales y las relativas al comportamiento[36]. Los liberales suelen proponer mecanismos estructurales y los conservadores soluciones behavioristas. El impedimento es que las "soluciones" de los políticos liberales y conservadores no logran ver que los dos describen diferentes aspectos del mismo problema. De ahí, en opinión de West, no se puede separar las estructuras del comportamiento (*RM*, 18).

De acuerdo con él, las estructuras sociales no sólo se componen de la economía y de la política. Igualmente perpetúan su faz cultural. En esto se aparta de pensadores blancos como Bloom. Este elemento cultural es fundamental para entender la condición del pueblo subalterno. ¿Cuál es ésta? West establece que los negros sufren de una depresión

[36] Cornel West, *Race Matters* (New York: Vintage Books, 1994), pp. 17-18. En adelante todas las referencias a este texto irán dentro del texto abreviadas en "*RM*".

colectiva. Censura a liberales y conservadores que no toman en cuenta este rasgo del problema (*RM*, 20). Es curioso que otra vez entramos en la psicología, la que critica Bloom, de la que parten Tatum y ahora West. De nuevo nos acercamos a las teorías de la colectividad. La receta para la depresión psicológica se encuentra en la busca de la identidad, del significado de la vida y de la autoestimación.

La conjetura sobre una depresión colectiva en una raza no es nueva. En el Perú, verbigracia, a raíz de teorías decimonónicas de la decadencia racial, González Prada rechazó la idea que el indígena permaneciera en la periferia de la sociedad por su constitución física. Para el escritor peruano, el indígena sufría de una "depresión moral a causa de servidumbre política"[37]. Anticipa así el análisis de West, aunque a diferencia de él, no se informaba de culturas locales ni de los problemas de la identidad. El aporte de González Prada muestra lo obvio que es la depresión colectiva en los pueblos vejados y, por ende, sugiere la necesidad de prestar atención a la interpretación de West.

Lo que tienen en común el indígena andino y el negro estadounidense es la experiencia de la represión política que los oprime económicamente. En los dos casos la dominación viene de un gobierno eurocéntrico. Pese a esta semejanza existe una diferencia fundamental. Aunque los dos reaccionan a las jerarquías étnicas, como acto de resistencia el andino ha preservado elementos fundamentales de su cultura, su idioma, su música, su baile y aspectos de su espíritu colectivista mientras que el afroamericano no ha podido hacer esto. Éste tuvo que vivir entre esclavos de otras etnias africanas. Sin mencionar los mecanismos todopoderosos del sistema esclavista, el africano, para comunicarse con el prójimo, tuvo que perder su idioma, su religión, su cultura, para solidarizarse con los que sufrían el mismo triste destino que él. Diferente del andino, tuvo que vivir entre los blancos, en sus plantaciones, en sus casas señoriales. Antes de

[37] González Prada, *Obras*, v. III, p. 206.

transculturarse, tuvo que deculturурarse. Su cultura africana no pudo resistir el colonialismo.

West asume una postura radical con respecto a los africano-americanos. Va más allá que su actual circunstancia subordinada. Él sostiene que los estorbos actuales no se deben tanto a la opresión ni la explotación. La médula de su condición se debe a una amenaza nihilista. Nietzsche, como ya sabemos, habla de dos tipos de nihilismo, el activo y el pasivo. El primero rechaza la sociedad y muestra una falta de respeto para sus normas mientras que el segundo desconoce la voluntad de forjar una existencia significativa, lo cual implica una pasividad ante las normas sociales que pueden ser opresivas. Malcolm X, sin haber leído necesariamente al filósofo prusiano, asocia a los africanoamericanos con la segunda categoría. Según el predicador islámico, fue el cristianismo que le hizo del negro un pasivo (*X*, 424). Esta inercia define el segundo nihilismo que Nietzsche pormenoriza. Es curioso que los dos pensadores asocian este tipo del nihilismo con las doctrinas de Jesucristo.

West también comenta el nihilismo aunque no se refiere tanto al de Nietzsche, sino al que resulta de una vida sin significado, sin esperanza y sin amor. Es un nihilismo social. Notoriamente, otras etnias sufren por igual de estos mismos males de la época, aunque son los negros que padecen más. La solución de West consiste en la cultura la cual puede dar significado y sentimiento a las estructuras de una vida definida por el capitalismo (*RM*, 23-5). Según el profesor de Harvard, la fuerza motriz del librecambio es la expansión y la intensificación del placer que vence a la moral tradicional. Negros y blancos igualmente sufren del hedonismo, del desprecio a la moral, aunque son aquéllos que generalmente padecen de la extrema pobreza, los que no disponen de las herramientas necesarias para combatir el autoodio (*RM*, 27), el cual surge con la pérdida de la dignidad.

West concluye proponiendo "una política de conversión", tres modos de ataque a lo que él llama la angustia existencialista del pueblo.

Como el estructuralismo liberal, una política de conversión reconoce las condiciones empobrecidas que definen el sufrimiento de un pueblo. A diferencia de los estructuralistas liberales, esta política reconoce la amenaza del nihilismo negro. Como el behaviorismo conservador, la política de conversión se enfrenta a las acciones del pueblo que son destructivas e inhumanas. A diferencia de los behavioristas conservadores, esta política reconoce la circunstancia inhumana en que las agrupaciones desairadas permanecen. Hace falta organizar un liderazgo que promueva "una ética de amor" que eleve a un pueblo atropellado (*RM*, 29-31). El amor, entonces, se convierte en el foco de la política de conversión. Sólo de esta forma se combatiría el nihilismo subalterno y de ahí el comportamiento violento y el medio depravado.

Por lo tanto es imprescindible aceptar la particularidad de la raza en los Estados Unidos. De otra forma no puede haber justicia. Es lo mismo para otros grupos étnicos. Diferentes historias crean culturas que funcionan de maneras disimulares dentro de las estructuras políticas. Por esto la pluralidad debe predominar sobre la igualdad. Después de todo, el rechazo de la igualdad occidental nos abastece de una nueva herramienta. Al poner la etnia y la cultura antes del sistema, se crea un nuevo sistema más imparcial. Se forja un arma innovadora contra el capitalismo posestatal. De no hacerlo, aceptamos que el dólar inmoral y antiético siga abriendo camino para multimillonarios flamantes, dejando en sus huellas los billones de individuos que sufren cada vez más.

Es injusto limitarse a la Filosofía o a la Cultura sin tomar en cuenta todas las culturas subnacionales, organizándolas por sus diversas creencias (¡evitando las jerarquías!). La solución estaría en el aparato de la diversidad que crea espacio para las múltiples filosofías y literaturas. Para comenzar, hay ideas que hablan a todas las etnias y que pueden guiar las relaciones entre ellas. Éstas podrían ser el respeto mutuo, el rechazo del robo, del engaño y del abuso. Otros valores interculturales se podrían negociarse entre las culturas, es decir, negociar un espacio propio o una forma magnánima de sintetizarse. Urgiría el diálogo constante y dinámico. Podría

ser una *democracia auténtica*, la que se organiza desde las raíces, libre de la acción del mercado.

CAPITULO VI

CONCLUSIONES

En vez de recapitular los argumentos de los cinco capítulos anteriores, me gustaría partir de algunos de los autores aquí estudiados para llegar a algunas conclusiones sobre nuestra época neoliberal y sobre como desarrollar estrategias para resistirla. A través de cinco regiones americanas hemos constatado los pormenores intrincados sobre qué es la nación. La envergadura mayor de los hallazgos intelectuales es la constancia de la raza o etnia en la construcción de las naciones, positiva o negativamente. En virtud del razonamiento liberal, los orígenes no guardan importancia en las construcciones modernas de la nación. Mientras se fomenta la globalización económica de nuestros días, las fronteras nacionales son de menos consecuencia en las Américas (NAFTA, CAFTA, MERCOSUR). Tal realidad nos conduce a hablar del neoliberalismo según cuyo razonamiento la raza no tiene consecuencia en las nuevas construcciones posmodernas del globo.

Para nosotros, las metas liberales gozaron de cierto valor aunque crearon mucho daño al disimular la importancia de la raza creando algunos de los problemas tan hábilmente interpretados por Taylor. Como estas dificultades no se resolvieron antes de la época actual, los estados liberales, al trocarse en neoliberales, cometen el error de no pensar en la diversidad étnica al negociar los tratados económicos con los países vecinos. Debido a la impotencia de entidades transnacionales, como la Corte Mundial, la OTAN[1], llegamos a la conclusión que la nación

[1] Dos organizaciones a que los Estados Unidos acuden sólo cuando sirve "sus intereses", negando la primera habitualmente para no ser vulnerable a acusaciones de genocidio

representa la única defensa contra el Gobierno Mundial[2]. En una palabra, como hemos visto en Yugoslavia y Etiopia, el Estado y la nación deben colapsar en un pensamiento, en una identidad aun si requiere figurar de nuevo los bordes de los territorios nacionales. En las naciones multiétnicas (lo más usual para las Américas), debe haber una negociación mutua entre las diversas etnias para crear un Estado polífono, una sinfonía en que sus elementos constituyentes canten armoniosamente.

Concluimos nuestro viaje intelectual con unas observaciones generales sobre el planeta en relación con la nación, la etnia, la política, ofreciendo una recomendación final para el futuro. Se ha hablado frecuentemente de "inventar" naciones, aunque imaginar sin partir de las raíces implica crear sin tomar en cuenta los elementos que integran el pueblo. Por consiguiente, cuando se inventa a los Estados Unidos y otros países sin aceptar a los negros e indígenas, se crea una condición inestable, todavía sin resolver dos siglos más tarde. Para quedar fiel a la invención, había que mantener en la esclavitud a los descendientes de africanos, forzar a los indígenas en reservas, y no aceptar a la mujer como ciudadana. Todavía en el siglo XX el deseo de adherir a la invención requería esterilizar a unas setenta mil personas[3]. Se podría argüir que Simón Bolívar inventó su Unión Colombiana, y como no tomó en cuenta las fuerzas locales, fracasó en su grandiosa empresa. Se frustró porque Santander abogaba por una Colombia más o menos como la antigua

(claro que en las primeras semanas de la Guerra del Golfo de 2003, se mataron a más de 10.000 iraquíes, la mitad de ellos civiles), y dejando de apelar a la segunda cuando ésta se opone a su comportamiento violento y egoísta (como, otra vez, en la Guerra del Golfo cuando puso sus intereses petroleros y expansionistas antes de la opinión mundial).

2 La expresión es de Noam Chomsky, *World Orders Old and New* (New York: Columbia University Press, 1994), 180B190. Se trata de los poderes neoliberales que operan sin interferencia de los Estados nacionales.

3 Nancy Leys Stepan, *'The Hour of Eugenics', Race, Gender and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 6.

Nueva Granada, porque Páez maquinaba por una Venezuela independiente. Siempre los factores locales son potentes, no obstante que sean políticos, étnicos, religiosos, económicos, o relacionados con el género sexual.

Uno de los elementos más profundos de varias naciones americanas, es la presencia del pardo. Sarmiento, por razones que hemos aclarado arriba (véase el capítulo 1.1.3), aplaude el genocidio negro: "Felizmente, las continuas guerras han exterminado ya la parte masculina de esta población..."[4]. Sólo ciento cincuenta años después del dictador Rosas, cuando el viajero camina por las calles de Buenos Aires, se asombra por la ausencia de gente negra. ¿Adónde había ido? Pues, por los conflictos políticos ha desaparecido y por el mestizaje se ha asimilado con la cultura dominante de la Capital Federal.

Sin hombres de su grupo, las mujeres de esta raza tuvieron que procrear con hombres de otras procedencias, o dejar de existir como linaje. Este devenir hizo que el criollo argentino se hiciera más exótico: es mezclado con lo negro que forja a su nación. Los orígenes multiculturales de la sociedad argentina se hicieron aún más ocultos con las inmigraciones italianas, alemanas, inglesas, rusas y hasta judías del siglo XX. Tal fenómeno diluyó más los factores africanos e indígenas.

En cuanto al africanoamericano de los Estados Unidos, por igual es concebible morir en los campos de batallas de diversas guerras. Así es el caso con todas las clases menospreciadas. El ejército norteamericano está compuesto mayormente por negros, hispanos, y blancos. Yo mismo lo vi durante los últimos años de la Guerra de Vietnam, cuando servía en la marina estadounidense. En la "oficina" de personal donde yo

4 Domingo Faustino Sarmiento, *Obras de D.F. Sarmiento*, 53 vols. (París/Buenos Aires: Augusto Belin/Mariano Moreno/Márquez Zaragosa/Borzone, 1895-1909), v. VII, p. 221.

trabajaba, había dos chicanos, un cubano, un nicaragüense-americano (¿la raza cósmica?), dos africanoamericanos, y dos blancos de origen europeo de los cuales yo fui uno (todos supervisados por una cortina de oficiales blancos). Lo que tienen en común esta diversidad de personas es que suelen venir de agrupaciones plebeyas.

Fuera del ámbito militar, debido a que los adolescentes negros y chicanos padecen en las cárceles, culpados de crímenes relacionados con la venta de narcóticos o a que simplemente mueren en las calles, víctimas de las constantes guerras de drogas, hay un menor número que sobrevive. Cualquier habitante urbano entiende que el Estado tolera esta violencia y los que piensan más saben que la crematística la promueve. Más allá que sus causas, el resultado es que los varones mueren y las chicas a menudo terminan eligiendo a parejas de otras etnias. Todavía es temprano para ofrecer una visión del futuro, pero tal vez unas advertencias sobre el presente nos servirán. Cualquiera que ha observado las parejas mixtas por las últimas tres décadas en los Estados Unidos verá una tendencia sugestiva. Casi siempre que había una pareja mixta, era un hombre negro con una mujer blanca, no vice versa. No me atrevo a explicar porqué las blancas anteriormente se vinculaban con los negros (véase el capítulo 5.4). Durante años posteriores, se verifica la existencia inédita de negras con caucásicos, a pesar de los lamentos de las afrofeministas que recuerdan la gran cantidad de violaciones de las esclavas ocurridas en las plantaciones desde el siglo XVII. ¿Por qué está ocurriendo este cambio en la dinámica de las relaciones mixtas en los Estados Unidos? No se puede estar seguro, aunque una posible explicación se halla en la sencilla matemática. Existe una gran cantidad de varones urbanos que mueren en las calles y muchos que permanecen en el calabozo. Las negras que quedan tienen que buscar sus hombres en otras partes.

Es una actitud nueva la de admitir la fusión racial, la sinfonía estadounidense del porvenir. Rodó todavía postula que en los Estados Unidos las diversas etnias europeas tendrían apuros con asimilarse. No tuvo razón. La mayoría de los alemanes que él comentó ya se han

asimilado (con excepción de los amish). Hasta los anglo-protestantes y los irlandeses católicos se han fusionado. El progreso étnico de este país es abrumador cuando se considera a las étnicas europeas. Al comenzar el siglo XX, los inmigrantes polacos, irlandeses, e italianos sufrían de los prejuicios de la cultura dominante: la etnia sajona. Al concluir el siglo la realidad étnica se habían modificado considerablemente. El censo de 1990, por ejemplo, muestra que entre los matrimonios blancos, sólo una pareja en cinco comparte la misma etnia[5]. Los inmigrantes más recientes, los asiáticos y los hispanos, también fusionan con los blancos[6]. De esta suerte se va elaborando una nación en el estilo que propone Martí, una nación de "un solo pecho y una sola mente". Mas sólo en cierta medida. El mismo censo de 1990 revela que sólo un africanoamericano en diez toma una esposa blanca. El porcentaje es más reducido para las africanoamericanas. Sólo una en veinticinco se casa con un varón blanco[7]. Tales porcentajes representan un aumento sobre el siglo XIX (y sobre la primera mitad del XX), a la vez que reflejan el aislamiento que aún define la existencia de la raza negra en América del Norte, pese a logros del siglo XX. Un viajero extranjero que visita esta región se asombraría del monoculturalismo de numerosas ciudades estadounidenses Cun monoculturalismo negro. Ni chinos ni latinos ni blancos suelen penetrar en los barrios negros. El crisol se resiste a cumplir con su misión.

Lo que falta es la elaboración de un puente para juntar a las culturas predominantes de los países, así con Estados Unidos, así con el Perú o con Guatemala. Como el de Lansing Michigan facilita que las blancas crucen para juntarse con un moreno, hay que construir otros con el fin de forjar una metacultura, una supracultura, inclusiva y profunda. La historia nos enseña que sólo de esta manera se podría pensar en eliminar el racismo, el que nace con el desconocimiento del "otro".

---

[5] Michael A. Fletcher, "Interracial Marriages Eroding Barriers", *The Washington Post* (Tuesday, December 29, 1998), pp. A1, A4.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

La fusión de culturas no es nada singular en la historia. Herder explica que para los habitantes de unas naciones europeas de su tiempo, sería difícil averiguar con certeza si las raíces remontaban a godos, a moros, a judíos o a romanos. De acuerdo con él, cada cultura del Mundo Antiguo va elevándose en cuanto se ponga en contacto con otra. Es esta mutua fertilización que fomenta el desarrollo de la civilización. Elemento integral de esta dinámica es la "lenta extinción del carácter nacional"[8]. El análisis que hace Herder podría aplicarse todavía a Europa actual, con la Unión Europea, el ecu, el euro y la disminuida envergadura de las fronteras. Lo mismo se podría asegurar para las Américas. Desde nuestra perspectiva, los postulados de Herder describen cómo es posible un nacionalismo tan fervoroso como el de EE.UU., el que une a las diversas etnias en un sólo patriotismo. La fecundidad de las culturas yace en la dosis de contacto mutuo que sostienen.

Por las divergentes raíces nacionales, surge la condición de América, con sus indígenas, negros, asiáticos, inmigrantes recientes, mestizos y mulatos. Al valorar estos orígenes se crea un tipo de romanticismo que no se remonta a la Edad Media europea sino a la antigüedad indígena, por ejemplo. La Revolución mexicana es el caso más obvio de este fenómeno. Urge interrogar, en cambio, por qué el indigenismo viene a ser oficial en México pero no en el Perú. ¿Por qué Vasconcelos ejerció mucha influencia en círculos oficiales de su país, cuando Arguedas permaneció medio oculto en la Universidad Agraria, apartado del centro de la capital? Knight encuentra la respuesta en la naturaleza de la Revolución Mexicana. Determina acertadamente que muchos indígenas lucharon en la Revolución, pero no como indios sino como individuos. Las élites mexicanas pudieron aceptarlos como prójimos. Las élites limeñas,

8 Johann Gottfried von Herder, "Germans and Slavs", del libro XVII de *Ideas para la historia de la humanidad*. Citado en Hans Kohn, *Nationalism, its Meaning and History* (Princeton: D. Van Nostrand Company, Inc., 1955), p. 109.

en cambio, han tenido temor de una guerra de castas[9]. Ahora es necesario preguntar, ¿por qué lucharon los autóctonos mexicanos como individuos en la Revolución? ¿Por qué guardan los criollos peruanos temor a la colectividad indígena[10]?

Una respuesta se ubica en la diferencia entre la conquista de Anáhuac y la del Tahuantinsuyo. Los mexicas lucharon terriblemente contra los soldados de Hernán Cortés. Mas, una vez rendidos, muerto el *tlatoani* Cuauhtémoc, comenzó rápidamente el proceso de transculturación. Aunque ciertos grupos –como los Yaquis– difícilmente se asimilaron, los nahuas en cambio se dieron a transculturarse aceleradamente. Hoy día sólo un porcentaje muy reducido de parlantes es hábil con el náhuatl. El caso es diferente en la costa pacífica de Sudamérica. Al desencadenarse el gobierno ultramarino a fines del siglo XVIII, los quechuaparlantes todavía resistían a su hispanización. En aquellos tiempos surgió Túpac Amaru II y otros revolucionarios indígenas. Aun después de la Independencia había rebeliones frecuentes, llegando al final del siglo XIX. Esta realidad quechuacéntrica puede estar en vísperas de un cambio radical. Con las inmigraciones masivas a las urbes costeñas a lo largo del siglo XX, existen menos revueltas y el quechua va debilitándose. Hasta, tengo entendido, que muchos campesinos, frente a la agresividad de la ciudad, ahora sienten vergüenza de sus raíces[11].

La perspectiva de estos andinos coincide con los grandes pensadores hispanistas. Hostos supera el dualismo cultural cuando busca la nación puertorriqueño en el jíbaro. En cuanto al Perú, acepta el papel de todas las castas en la formación de la nacionalidad, aunque, a pesar suyo

9 Alan Knight, "Racism, Revolution, and 'Indigenismo': Mexico, 1910-1940", en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, ed. Richard Graham (Austin: University of Texas Press, 1990), p. 77.

10 Este miedo acaso vaya disminuyendo con la elección de Toledo, aunque es temprano para llegar a una conclusión definitiva.

11 Según me cuenta mi amiga Margarita Osterling, enero 2003.

–Hostos es etnicista– propone la latinidad. Así serían las propuestas arielistas de José de la Riva-Agüero. Tanto éste como aquél vieron a Lima como modelo, aunque el peruano nunca rechazó a Madrid, como lo hizo el caribeño. El fenómeno de los ambulantes podría responder positivamente a los planteamientos hispanizantes de los dos pensadores titánicos.

El modelo integracionista era una actitud muy común en el siglo XIX, especialmente entre los civilistas peruanos. Al final del siglo XX, tal actitud parece eurocentrista. Pero, no hay necesidad de pensarlo, el capitalismo lo impone automáticamente, poco a poco. De otra manera, no se puede entender las economías informales. ¿Se podría abolir el racismo de esta manera? Bien podría ser que sí, aunque implicara el sacrificio de las culturas heterogéneas. ¿Qué ideal es más elevado, la preservación de una cultura local acometida por el racismo inherente del sistema, o el logro armónico (¿y utópico?) de una civilización global sin caracteres particulares? ¿Y qué si esta "civilización" hegemónica se organiza bajo los preceptos del neocolonialismo?

Hostos y Martí proclaman un paradigma donde figura la igualdad de razas, clases y tipos de personas. Los dos representan un momento antes del cosmopolitismo modernista de escritores como Darío y González Prada, donde se elabora un pastiche de múltiples culturas. Donde modernistas crearon su artificio, Darío con su orientalismo y González Prada con sus "cuartetos persas", los caribeños cansados del "desierto" silencioso con que se recibía sus llamadas independentistas, habían buscado una sociedad más sencilla. La naturaleza podrá dar una vida libre del artificio que iba embrollando las vidas. En la coyuntura en que escribían, las máquinas, los enredos políticos y la abyección social, harían de la urbe un lugar demasiado complejo para la buena vida.

Se observará que en Sarmiento el proceso de conquista (europeos a americanos) continúa. Desde la perspectiva del primer González Prada (por la hipérbole) y desde la de Mariátegui (por la economía incaica) el

mundo se pone al revés (la conquista de europeos por indígenas). En Martí, Arguedas, Martínez Estrada, Vasconcelos y Wainerman se estabiliza en el crisol de la multiplicidad (entre europeos, africanos, judíos y americanos). La axiología universal que se presenta aquí es la tesis, la cultura europea (Sarmiento: las civilizaciones francesa y norteamericana), la antítesis, otra cultura (González Prada y Mariátegui: el indigenismo) y su síntesis, el equilibrio de los diversos grupos étnicos en el sentido nacional (José Martí [la nación natural], Arguedas [el mestizaje], Martínez Estrada [el telurismo] y Wainerman [las voces nuevas]).

¿Qué significa el mestizaje cultural? Frecuentemente, diferentes etnias sobresalen en diferentes áreas. Dentro de los Estados Unidos numerosos jóvenes negros aspiran a tener tecnología "blanca", mientras que los adolescentes blancos escuchan la música negra. La paradoja en ambos casos es que ni la tecnología ni la música vienen de personas sino de corporaciones que las congelan antes de introducirlas en el mercado. En las dos manifestaciones el materialismo agudo del capitalismo servicial deforma la cultura local, tanto la negra como la blanca por lo que las dos aspiran a tener un teléfono celular, varios televisores, un equipo de música por los cuales se forja, paso a paso, una mentalidad nacional. Ésta se basa en la tecnología que nos proporciona un entretenimiento sin sentido más allá que los placeres inmediatos. Por otra parte, la cultura blanca adapta elementos de la negra. La música es el ejemplo obvio. Primero el "ragtime", luego el jazz, el blues, el rock, el disco y el rap. El proceso continúa. Aunque la música conserva un contenido cultural auténtico, es necesario asimismo preguntar si es artificial cuando se transmite electrónicamente, no durante conciertos en vivo, y menos entre amigos y familiares, sino por los ejecutivos de tres corporaciones transnacionales. No estamos ante la música clásica de los románticos aquí (ya van desapareciendo las emisoras de música clásica), estamos presenciando composiciones que responden a ritmos básicos, el impulso sexual y lo que podríamos llamar la mercadotecnia. Ni pensar en un mensaje social o político. La tecnología no tiene contenido y por sus formas disgrega la cultura auténtica al aislarse los individuos (apartados

ellos del cuerpo social en sus carros, en frente de sus televisores o pegados a sus celulares).

Toda esta discusión nos devuelve a los valores. De una manera la defensa de los valores de Allan Bloom es un eco de la estética de la belleza de Rodó. Donde el uruguayo busca la hermosura helena, el estadounidense alaba a las magníficas obras como la Biblia y Shakespeare. Generalmente se ha atacado a escritores como Rodó o Bloom por ser "conservadores". Se olvida que los dos responden a un globo cada vez más feo, el primer resultado del capitalismo industrial (la época de Rodó) y luego del capitalismo servicial (la de Bloom).

Si el uruguayo quiere una jerarquía ilustrada que guíe a las masas, el estadounidense establece un canon de textos literarios que constituyen los únicos representantes de la civilización occidental. La preocupación de los dos es el ocaso de la estética y de la ética. Rodó ve la democracia, por suprimir la alta cultura, como la fuerza motriz de este fenómeno. Como respuesta, adelanta un culto a la belleza con el fin de elevar a las mayorías quienes deben dejar de ejercer sus vidas mecánicamente. De una manera parecida, Bloom asocia el problema con el relativismo moral. Él ve el canon como una forma de edificar a la sociedad. ¿Su criterio? Un libro no debe reflejar simplemente a la circunstancia, debe inspirar la imaginación, a fin de que haya ideales.

Cuando Rodó habla del crisol estadounidense tiende a hablar de las diferencias entre etnias europeas, no de las entre caucásicas y africanas. Bloom se enfrenta al problema blanco y negro, aunque no orienta el diálogo en la dirección del multiculturalismo sino en la de las aspiraciones idóneas. No habla de divergencias, sino universales. Sin ideales la sociedad no crea un espacio donde el individuo pueda superar, aunque a Bloom le convendría recordar que la elaboración de los universales no debe limitarse a la producción filosófica o literaria de ciertos intelectuales de una sola etnia. Se expresan por el diálogo que se entabla entre sabios de diversas procedencias. En esto regresamos al tropo de la composición

sinfónica: si los instrumentos representan a los individuos, los grupos de instrumentos encarnan a las etnias. De esta guisa, por ejemplo, las cuerdas son los que hablan inglés, los primeros violines los africanoamericanos, los segundos violines los anglosajones, las violas los asiáticos, las violas da gamba los italiano-americanos, las arpas los navajos, los charangos los chicanos, berimbaus los brasileños, las guitarras son los peruanos. Los vientos son los hispanoparlantes, la percusión, *os lusofalantes*, los teclados, *les francophones*, etc. Sólo por este diálogo sonoro se ampliarían los conceptos intranacionales e internacionales, cubriendo a todas las regiones de las Américas (o del globo).

De más está decir que la inquietud principal de Rodó y Bloom es el eclipse de la moral en sus respectivas sociedades. Los dos representan una crítica, quiéranlo o no, del materialismo capitalista. Surge una sospecha: ¿es posible mantener ideales cuando el libre comercio vacía a la democracia de todos sus valores menos el afán de lucro? Al fin y al cabo, las repuestas de Rodó y Bloom divergen de una manera fundamental. El primero cree que las jerarquías son imprescindibles mientras que el segundo simplemente quiere ofrecer a todos, blancos y negros, la oportunidad de aprender lo necesario para lograr aspiraciones, aunque bajo una sola pauta.

Según Rodó el progreso es jerárquico, mientras que, de acuerdo con Bloom, los valores dejan un espacio para progresar. Aquél tiene orgullo de su estirpe latino, éste de su cultura sajona. ¿Aceptará el uruguayo a otros integrantes en su raza latina, como negros, chinos e indígenas? Es un aspecto ambiguo de su pensamiento. El norteamericano, en cambio, acoge a todas las razas con tal de que conformen con la idea de la buena vida sajona. Los dos convergen en su reconocimiento de que, sin los libros encumbrados, no queda nada digno de elogiar.

En esto, como en todo lo registrado en nuestra investigación, el libro es el medio para sacar nuevas perspectivas sobre la vida. Una de las cosas que más entristeció a Malcolm X fue cuando le negaron

adiestrarse para abogado. Su maestro de High School le engañó declarando que un negro no tenía la capacidad intelectual para penetrar un texto escrito. (Esto le dijo a un chico que terminó primero en su promoción! Fue la negación de los libros que le condujo a una vida callejera. Son los tomos que estudió Malcolm más tarde en la cárcel que le liberó de aquella existencia de crimen y drogas. Irónicamente, fue precisamente la palabra escrita, la que abre puertas, la que se les prohibió a los negros, por la esclavitud, por la segregación, por la blancura y ahora por la negritud. Es ineludible recordar que el deseo de forjar una nación justa tiene que ver directamente con la lectura, especialmente para resistir al neocoloniaje, definida por su tecnología.

Hemos averiguado como en Rodó la *democracia burguesa* destruye los dechados de la cultura refinada. Por otra parte, según el ensayista, este género de democracia fracasa porque, si absorbiera las varias identidades culturales, tendría que renunciar al capitalismo utilitario:

> La energía asimiladora que le ha permitido conservar cierta uniformidad y cierto temple genial, a despecho de las enormes invasiones de elementos étnicos opuestos a los que hasta hoy han dado el tono a su carácter[,] tendrá que reñir batallas cada día más difíciles, y en el utilitarismo proscriptor de toda idealidad no encontrará una inspiración suficientemente poderosa para mantener la atracción del sentimiento solidario[12].

De este modo, lo burgués tiende a reprimir a los diferentes sectores en su preservación del utilitarismo financiero. Con Rodó, ni estamos hablando de indígenas y negros. El ensayista limita su discusión a dos etnias blancas. Mantiene que el germánico que puebla el interior de los Estados Unidos no se mezcla con el anglosajón derivado de los puritanos:

[12] José Enrique Rodó, *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, 2a. ed. (Madrid: Aguilar, 1967), p 242b.

> ese fuerte colono de procedencia germánica, que, establecido en los estados del centro y del *Far West* conserva intacta, en su naturaleza, en su sociabilidad, en sus costumbres, la impresión del genio alemán, que, en muchas de sus condiciones características más profundas y enérgicas, debe ser considerado una verdadera antítesis del genio americano (R, 242b).

Es curioso que el uruguayo se enfoca en las diferencias entre alemanes y anglosajones, y no en las entre negros y blancos. Escribe sólo 35 años después de la Guerra de Secesión. Durante aquellos años aun no fue aceptable hablar del mestizaje cultural y biológico entre blancos y pardos. Antes de la época de los derechos civiles en los Estados Unidos (entre 1950-1980), se solía pronunciar sobre las cosas haciendo caso omiso de la cultura africanoamericana. Sin embargo, las desemejanzas culturales que comenta Rodó guardan interés. Muchos de aquellos alemanes fueron/son menonitas y amish. Por sus orígenes anabaptistas (anarquismo cristiano), rechazan, en varios grados, la tecnología y las estructuras crematísticas de poder. Ellos cuentan con una fuerte resistencia al utilitarismo por lo que no se asimilan.

Con cien años más de experiencia histórica, es factible precisar los derechos que han conquistado los africanoamericanos. En términos culturales el negrismo decimonónico de escritoras criollas como Gómez de Avellaneda y Gorriti[13] ha trocado en la negritud de poetas como Nicolás Guillén y Nicomedes Santa Cruz. Luego, en países como los Estados Unidos se conquistan derechos políticos cuando se refiguran los distritos de votación con el fin de crear recintos de una mayoría negra para aumentar su representación en el Congreso. Por más que estos distritos tengan límites muy ilógicos, los resultados son deseables. La gente afroamericana puede participar en la democracia. Existen rumbos que promueven la justicia, un balbuceo de la democracia radical.

[13] Me refiero a una novela negrista de Juana Manuela Gorriti, "El ángel caído", *Suenos y realidades*, 2 tomos (Buenos Aires: Biblioteca de la Nación, 1907), t. II, pp. 7-83.

Durante la presidencia de William Clinton, se hablaba comúnmente en los Estados Unidos de que no había obreros suficientes para la economía expandida. Esta pantalla de humo no reflejaba la realidad de las calles urbanas, donde existían miles de personas a las cuales no les conceden oportunidades de participar en aquel fenómeno económico. De ahí que todos los resultados sean inacabados. En la época posterior, con la recesión económica de George Bush, la vida se pone aún más difícil para la gente trabajadora (sin hablar de las repercusiones en Latinoamérica). Bajo tales condiciones, sin oportunidades profesionales y educativas, con el uso de la droga escapista, los africanoamericanos se quedan en un estado de autodesprecio. Por otra parte, pueden desarrollar un sentimiento de odio frente a la hegemónica cultura blanca.

La cultura negra claudicada al régimen *Welfare*[14] en la aurora del siglo XXI se ve acometida en varios niveles, 1) por la pobreza, 2) por la violencia, 3) por la abulia, 4) por el materialismo y 5) por la destrucción de la pareja por el régimen económico que el gobierno impone. Las propuestas de Rodó con ciertas modificaciones pueden responder a este obstáculo. Su recomendación de "alta cultura" puede entenderse asimismo como una llamada para la cortesía, la "civilidad" tan famosa de los modales ingleses. Tal construcción podría elaborarse desde la localidad de acuerdo con las culturas regionales. Puede ser un grito para la educación universal. Sería, de toda forma, una llamada en contra del materialismo. Para llegar ahí, tendremos que modificar lo que el helénico Rodó entiende por "alta cultura". En los Estados Unidos sería añadir a W.E.B. Debois a la tradición que se asoma con Thomas Paine. En la Argentina sería juntar a Wainerman y Sarmiento. Los peruanos podrían leer a Condori

[14] El *Welfare* es un sistema del gobierno federal estadounidense que, mediante un régimen de pagos mensuales, impulsa que el padre sale del hogar y que la mujer, tras varias generaciones de este ciclo, pierde la tradición de trabajar. Resulta en que la madre guarda una independencia del varón, pero no del Estado, mientras que él desarrolla una vida de la calle.

después de Vargas Llosa. En Nicaragua sería estudiar a Cabezas después de Darío, en Guatemala, Menchú junto a Miguel Ángel Asturias. Es expandir la noción de la cultura con tal de que sea inclusiva, sin debilitarse. Esto implica un rechazo del afrocentrismo porque prescinde a Paine al incorporar a Malcolm X. Las masas necesitan conocer tanto al rebelde ilustrado como al revolucionario musulmán para entender a su país. De forma parecida el indigenismo peruano que no toma en cuenta al negro y al chino costeños (como fue el caso con Mariátegui) no ayuda en este magno proyecto. Sin incluir a todos la democracia no puede funcionar. Siempre la plebe necesita elevarse. En esto yace la envergadura mayor del programa educativo. Ahora bien, la palabra clave tiene que ser la inclusividad, pero sin la homogeneidad.

En lo que concierne a Latinoamérica hay otra dificultad. Frecuentemente las teorías de finales del siglo XX parten de propuestas derivadas del África o la India poscoloniales. En esto estamos hablando de doctrinas que se refieren a la liberación política o literaria. No obstante el valor que tengan, limitarse a tales pautas de análisis ofusca la nueva circunstancia pecuniaria. Estamos en los albores de la era posnacional, definido por el neocolonialismo, de sesgo económico. La única manera de combatirlo es con armamentos locales. El ensayista uruguayo Hugo Achugar no acepta la imposición de teorías primermundistas. De acuerdo con su punto de vista, conviene reconocer que las naciones de Latinoamérica componen "un espacio heterogéneo donde los distintos sujetos sociales, étnicos y culturales han venido batallando por constituir sus respectivos proyectos sociales y culturales"[15]. Por estas razones, las teorías de comunidades imaginadas o poscoloniales deben refutarse. No representan las múltiples historias, tradiciones y circunstancias que definen las naciones latinoamericanas.

[15] Hugo Achugar, "Leones, cazadores e historiadores, a propósito de las políticas de las memoria y del conocimiento", *Revista Iberoamericana* 180 (jul.-sept. 1997), pp. 379-387; véase la p. 382.

El peligro yace en que la globalización teórica se informa de la visión antihistórica de los Estados Unidos, donde lo pretérito, por no ser moderno, debe ser rechazado. Sólo lo que se orienta al futuro merece tener valor. ¿Qué es lo que nos orienta al futuro? Pues nada más que la tecnología que empobrece al mundo neocolonizado. Existe una tendencia de tener vergüenza de lo propio y de importar, cada vez más, lo que los antropólogos antes llamaban "cultura de las máquinas". Oliver La Farge define esta cultura como la que se exporta de Europa, Norteamérica y el Japón. Es agresiva en su preferencia de eliminar variaciones locales en el vestir, los idiomas y las ideas. Todas éstas se reemplazan con las máquinas y los productos de ellas[16]. Dentro de la trayectoria de estos aparatos mecánicos encontramos los orígenes y su florecimiento gradual de otra tendencia, la informática. El escritor argentino Eduardo Rosenzvaig comenta la época posindustrial cuando la cultura de las máquinas se transmuta en la cultura cibernética: "La nueva ignorancia implantada por el mundo industrializado sobre el planeta, volverá más pobres a los países ya pobres. Tendrán que endeudarse para adquirir a cada rato informática que envejeció al mes siguiente de comprada. Pero además los quiebres de identidad"[17]. La aseveración de Rosenzvaig se verifica en un país como Paraguay. Por pretender ser "moderno", termina enfrentándose a una realidad en que no puede prevalecer. La industria informática vendió la maquinaria cibernética al Estado paraguayo para que funcionara de una forma "moderna". Fueron computadoras que acaso no sirvieran más allá del primero de enero de 2000. ¿Cómo que IBM y sus aliados son capaces de vender computadoras en la última década del siglo XX que no funcionarían en la primera del siglo XXI? Según un artículo en el *Washington Post*, el gobierno de Paraguay necesitó

16 Oliver La Farge, "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures", *The Maya and their Neighbors, Essays on Middle American Anthropology and Archaeology*, eds. Clarence L. Hay, *et al* (New York: Dover Publications, 1977), p. 282.

17 Eduardo Rosenzvaig, *Vidrios espejados (cultura de la posmodernidad colonial)*, (Roseti: Ediciones Letra Buena, 1998), p. 27.

más de diecisiete millones de dólares para protegerse del primer día del año 2000. Es una cifra que el gobierno no tuvo, por lo que en vez de custodiar sus sistemas, se protegió de las masas étnicas. Se supuso que cuando la gente no tuviera agua, luz ni otros servicios, habría un motín. Por esto el gobierno se preparó para el año 2000 con la compra de cascos y escudos[18]. Debido a su prejuicio primermundista, el autor del artículo no vio que el sistema del capital global oprime económicamente a Paraguay. No percibió que la comida y las modalidades locales son más importantes que el afán de enriquecer a las empresas multinacionales.)Su análisis? La pequeña nación rioplatense es un país típico del Tercer Mundo: desorden político, ruina fiscal, corrupción y una falta de conciencia tecnológica, digna de desprecio[19].

Los mismos rumbos de globalización tecnológica que censura Rosenzvaig reprimen a las comunidades pobres dentro de todos los países. En los Estados Unidos el caso más destacado es el de los negros. Añádase a éstos las naciones indígenas, los chicanos, los puertorriqueños, las colonias centroamericanas y las otras latinas, las cuales no deben olvidarse de su cultura, y menos de su historia. Para usar la expresión de Gloria Anzaldúa, están todas ellas "norteadas". Lo mismo con los blancos pobres, urbanos o rurales. Lo mismo se podría certificar para todos las naciones americanas.

Hay dos niveles en la lucha contra el neocolonialismo. Dado que el Estado ha sido debilitado por la globalización que ocurrió a raíz del desmembramiento de la Unión Soviética, hay que remozarlo de dos formas, una interior y otra exterior. Con respeto a la primera, hay que valorar las microculturas que lo componen, protegiéndolas del empuje

18 Rajiv Chandrasekaran, "Still in the Stone Age on Year 2000: Like Others, Paraguay Finds Itself Late for a Very Important Date", *Washington Post* (Sunday 10, 1999), A1, A32.

19 Chandrasekaran, *op. cit.*, p. A32.

del mercado, tanto el nacional como el internacional. En cuanto a la segunda, el Estado es indispensable para proteger la comunidad nacional de la irracionalidad del librecambio internacional. No por otra razón Castro-Klarén contempla la posibilidad de que el Estado-nación vuelva a la escena articulando la justicia tanto en el reino de la economía como en la cultura[20]. En esto llegamos a la médula de nuestro libro. Sería fantástico liberarnos de los Estados opresivos, pero el mundo es demasiado corrupto, y hay demasiado egoísmo, para llegar a un planeta sin estados. Una proposición de tal índole tendría que entenderse como utópica. No lo renunciamos para un futuro lejano, pero en nuestro tiempo capitalista, neocolonial, y neoliberal, el Estado es el único mecanismo de defensa. Es imprescindible forzarlo a ampararnos hasta que somos libres del neocolonialismo.

¿Cómo adelantar este proceso? No vale ser pasivo, la cultura puede servir de armamento frente a las fuerzas bárbaras y opresoras de la economía tecnológica. Los distintos tipos de lectura (ensayo, novela, autobiografía y testimonio) que encapsulan la cultura y los mitos que preservan los antepasados y la conversación, y el diálogo que resultan de ellos, tienen más sentido que *Mortal Combat*, *Rambo*, *Play Station II* y *Star Wars*. La verdadera cultura en sus raíces, la étnica o la nacionalista, es provechosa para resistir a todas las novedosas formas de humillación, para los autóctonos y negros, para las mujeres, y para todos los que han sido neocolonizados.

20 Sara Castro-Klarén, "'Writing with his Thumb in the Air': Coloniality, Past and Present", *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*, eds. Alvaro Félix Bolaños & Gustavo Verdesio (Albany: State University of New York Press, 2002), 273.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA RESISTENCIA CULTURAL

Fuentes primarias para los escritores decimonónicos

Escritores coloniales

BOLÍVAR, Simón

1976 *Doctrina del Libertador.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

COLÓN, Cristóbal

1984 *Textos y documentos completos.* Prólogo y notas de Consuelo Varela. 2a. ed. Madrid: Alianza Editorial.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

1982 *Comentarios reales.* Ed. Augusto Cortina. 12a. ed. Madrid: Espasa Calpe.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1987 *Nueva crónica y buen gobierno.* Eds. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, 3 tomos. Madrid: Historia 16.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1986 *Historia de Tlaxcala.* Ed. Germán Vásquez. Madrid: Historia 16.

LAS CASAS, Bartolomé de

1987 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Ed. André Saint-Lu. Ediciones Cátedra.

Fuentes secundarias: la colonia

BOUVIER, Virginia
1999 "Sor Juana y la inquisición: las paradojas del poder". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 49 (primer semestre): 63-78.

CASTRO-KLARÉN, Sara
2003 "Parallaxes: Cannibalism and Self-Embodiment. Or, The Calvinist Reading of Tupi A-Theology". *Thinking the Limits of the Body*. Ed. Jeffrey Jerome Cohen & Gail Weiss. Albany: State University of New York Press, 101-126.
2003 "Framing Pan-Americanism: Simón Bolívar's Findings", *The New Centennial Review* 3.1, 25-53.

CISNEROS, Luis Jaime. y Pedro GUIBOVICH PÉREZ
1988 "Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: nuevos datos biográficos". *Revista de Indias* 182-183, 327-347.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel
1991 *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

LAVRIN, Asunción
1989 "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma". *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America.* Ed. Asunción Lavrin. Lincoln: University of Nebraska Press, 47-95.
1999 "Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain". *Mexican Studies* 15.2 (Summer): 225-260.

LEONARD, Irving A.
1966 *Baroque Times in Old Mexico.* Second Edition. Ann Arbor: University of Michigan Press.

LOCKHART, James
1992 *The Nahuas After the Conquest.* Stanford: Stanford University Press.

MAZZOTTI, José Antonio
1995 "*En virtud de la materia.* Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios reales*". *Revista Iberoamericana* 172-173 (Jul.-dic.): 385-421.
1996 *Coros mestizos del Inca Garcilaso: Resonancias andinas.* Lima: Fondo de Cultura Económica.

MIGNOLO, Walter D.
1987 "El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35.2, 451-484.

MORAÑA, Mabel
1998 *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RABASA, José
1993 *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism.* Norman: University of Oklahoma Press.

WARD, Thomas
2001 "From the 'People' to the 'Nation': An Emerging Notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo". *Estudios de Cultura Náhuatl* 32, 223-234 .
2001 "Expanding Ethnicity in Sixteenth-Century Anahuac: Ideologies of Ethnicity and Gender in the Nation-Building Process". *MLN* 116.2, 419-452.

Fuentes secundarios: el ensayo

DAVIS, Harold Eugene
1972 *Latin American Social Thought: A Historical Introduction*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

DÍAZ, Oscar A.
2001 *El ensayo hispanoamericano del siglo XIX: discurso hegemónico masculino*. Madrid: Editorial Pliegos.

EARLE, Peter G. & Robert G. MEAD
1973 *Historia del ensayo hispanoamericano*. México: Ediciones de Andrea.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis
1981 *Teoría del ensayo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

JAIMES, Héctor
2001 *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*. Madrid: Editorial Fundamentos.

LA TORRE, Amalia V. de
1972 *Jorge Mañach, maestro del ensayo*. Miami: Ediciones Universal.

LEVY, Kurt L. & Keith ELLIS
1970 *El ensayo y la crítica literaria en Iberoamérica*. Toronto: Universidad de Toronto.

LÉVY, Isaac Jack & Juan LOVELUCK, eds.
1984 *Simposio: El ensayo hispánico, actas*. Columbia: University of South Carolina Press.

MEAD, Jr. Robert G.
1956 *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. México: Ediciones de Andrea.

MEYER, Doris
1995 *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries*. Austin: University of Texas Press.

OVIEDO, José Miguel
1990 *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial.
1996 "The Modern Essay in Spanish America". *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

SACOTO, Anthony
1988 *El indio en el ensayo de la América española*. 3a. ed. Cuenca: Casa de Cultura Ecuadoriana.

SCHULTZ DE MANTOVANI, Fryda
1967 *Ensayo sobre el ensayo*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

STABB, Martin S.
1962 "Martí y los racistas". *Iberoamérica: sus lenguas y literaturas vistas desde los Estados Unidos*. Ed. Robert G. Mead, Jr. México: Ediciones de Andrea.
1967 *In Quest of Identity*. New York: University of North Carolina Press.
1994 *The Dissenting Voice: The New Essay of Spanish America, 1960-1985*. Austin: University of Texas Press.

WARD, Thomas
2004 *La teoría literaria: romanticismo, krausismo y modernismo ante la 'globalización' industrial*. University, MS: University of Mississippi, "Romance Monographs".

WEINBERG, Liliana
2001 *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escritores europeos

BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich
1980 *Bakunin on Anarchism*. Ed. Sam Dolgoff. Montréal: Black Rose Books.

COMTE, Auguste
1969 *Oeuvres d'Auguste Comte*. 11 vols. Paris: Éditions Anthropos.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco
1935 "Instrucción y educación". En *Obras completas*. 20 vols. Madrid: Espasa-Calpe, XVII, 11-25.

PLATO
1953 *Collected Dialogues*. Tr. & ed. B. Jowett. 4 vols. Fourth Edition. Oxford: Oxford University Press.

RENAN, Ernest
1947-1961 *La Réforme intellectuelle et morale*. En *Oeuvres complètes*. Ed. Henriette Psichari. Vol. I. Paris: Calmann Lévy, 477-521.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de.
1869 *Du système industriel, Oeuvres de Claude-Henri de Saint Simon*. Paris: E. Dentu, Éditeur.

SANZ DEL RÍO, Julián
1871 *Ideal de la humanidad para la vida*. Traducción libre de Karl Christian Friedrich Krause. Segunda edición. Madrid: Imprenta de F. Martínez García.

VON HERDER, Johann Gottfried
1955 "Germans and Slavs". *Ideas para la historia de la humanidad*. Ed. Hans Kohn, *Nationalism, its Meaning and History*. Princeton: D. Van Nostrand Company, Inc.

Escritores rioplatenses

ALBERDI, Juan Bautista
1996 *Escritos de Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley*. Ed. Oscar Terán. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

BORGES, Jorge Luis
1966 *Elogio de la sombra*. Buenos Aires: Emecé.

CORTÁZAR, Julio
1963 *Rayuela*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
1973 *Libro de Manuel*. Buenos Aires: Sudamericana/Sudamericana Planeta.

DENEVI, Marco
1989 *La República de Trapalanda*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.

ECHEVERRÍA, Esteban
1870 *Obras completas*. Buenos Aires: Imp. Mayo.

MÁRMOL, José
1974 *Amalia*. Ed. Juan Carlos Ghiano. México: Ediciones Porrúa.

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel
1942 *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Editorial Losada.
1946 *Sarmiento*. Buenos Aires: Biblioteca Argos.
1956/1983 *La Cabeza de Goliat: Microscopía de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Losada.
1967 *Martí Revolucionario*. Vol 1. La Habana: Casa de las Américas.
1968 *Meditaciones sarmientinas*. Santiago: Editorial Universitaria.

RODÓ, José Enrique
1967 *Obras completas*. Ed. Emir Rodríguez Monegal. 2a. ed. Madrid: Aguilar.

SÁBATO, Ernesto
1980 *El túnel*. Ed. Ángel Leiva. 5a. ed. Madrid: Cátedra.

SARMIENTO, Domingo Faustino
1895-1909 *Obras de D. F. Sarmiento*. 53 vols. París/Buenos Aires: Augusto Belin/Mariano Moreno/Márquez Zaragosa/Borzone.

WAINERMAN, Luis
1978 "Los desafíos para la filosofía argentina: Necesidad de dar respuestas". *Clarín*, Buenos Aires (jueves, 26 de enero): 8.
1971 *Sábato y el misterio de los ciegos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
1981 *Comer la propia asadura del hermano*. 5 libros en 4 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ROSENZVAIG, Eduardo
1998 *Vidrios espejados: Cultura de la posmodernidad colonial*. Roseti: Ediciones Letra Buena.

Fuentes secundarias: el Cono Sur

1981 Achugar, Hugo. "Modernización, europeización, cuestionamiento: El lirismo social en Uruguay entre 1895 y 1911". *Revista Iberoamericana* 47, 7 32.

ALONSO, Carlos J.
1989 "Civilización y barbarie". *Hispania* 72 (mayo): 256-263.
1994 "Reading Sarmiento: Once More, With Passion". *Hispanic Review* 62.1, 35-52.

BIAGINI, Hugo
1989 "Sarmiento y la problemática española". *Cuadernos Hispanoamericanos* 3 (abril): 91-112.

BROTHERSTON, Gordon
1983 "The Literary World of José Enrique Rodó (1871-1917)". En *Homenaje a Luis Alberto Sánchez*. Eds. Víctor Berger y Robert G. Mead, Jr. Madrid: Editorial Ínsula, 95-103.

CAMPOBASSI, José S.
1975 *Sarmiento y su época*. 2 tomos. Buenos Aires: Editorial Losada.

CASTRO-KLARÉN, Sara
1990 "Martínez Estrada, Sarmiento, and the 'Other': or Desire as History". *Dispositio* 15.40, 71-81.

CONCHA, Jaime
1992 "El *Ariel* de Rodó, o juventud, 'humano tesoro'". *Nuevo Texto Crítico* 9-10, 121-134.

EARLE, Peter
1971 *Prophet in the Wilderness: The Works of Ezequiel Martínez Estrada*. Austin: University of Texas Press.

ETTE, Ottmar
1994 "Así habló Próspero: Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*". *Cuadernos Hispanoamericanos* 528 (junio): 49-62.

DA CUNHA-GIABBAI, Gloria
2001 *Mario Benedetti y la nación posible*. Alicante: Universidad de Alicante.

FOSTER, David William
1981-1982 "Procesos de Literaturización en *Ariel* de Rodó". *Explicación de Textos Literarios* 10.2, 5 14.

GARRELS, Elizabeth
1997 "Sobre indios, afroamericanos y los racismos de Sarmiento". *Revista Iberoamericana* 178-179 (enero-junio): 99-113.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis
1992 "Posición de Sarmiento en el desarrollo del pensamiento iberoamericano del siglo XX". *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Antonio Vilanova. Barcelona: PPU, 659-667.

GOTSCHLICH R., Guillermo
1989 "*Ceremonia secreta* de Marco Denevi; enigma y ritualización". *Revista Chilena de Literatura* 33, 87 101.

MASIELLO, Francine
1992 *Between Civilization & Barbarism. Women, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina.*

MOLLOY, Silvia
1987 "Madre patria y madrastra: avatares de España en el texto de Sarmiento". *Las relaciones literarias entre España e Iberoamérica.* Madrid: Universidad Complutense, 241-249.

PALACIOS, Alfred L.
1959 "Civilización y barbarie: dualismo simplista inaceptable". *Cuadernos Americanos* 105, 162 203.

PÉREZ, Alberto Julián
2002 *Los dilemas políticos de la cultura letrada: Argentina, siglo XIX.* Buenos Aires: Corregidor.

RAMOS ESCOBAR, José L.
1980-1981 "*Ceremonia secreta*: ritos". *Revista Inter-Americana* 10, 19-26.

ROCK, David
1985-1987 *Argentina 1516-1987. From Spanish Colonization to Alfonsín.* Los Angeles: University of California Press.

RODRÍGUEZ ALCALÁ, Guido
1990 *En torno al "Ariel" de Rodó.* Asunción: Criterio Ediciones.

RODRÍGUEZ PÉRSICO, Adriana
1989 "Sarmiento y la biografía de la barbarie". *Cuadernos Hispanoamericanos* 3, 37-58.

SALGADO, María A.
1989 "Juana Manuela Gorriti: Una escritora decimonónica ante el discurso de la enfermedad". *Hispanic Journal* 17.1 (1996): 55-67.

SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo
1988 "La crítica de Clarín a la luz de José Enrique Rodó (Dos artículos de Rodó en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, 1895)". *Cuadernos Hispanoamericanos* 462 (dic), 7-22.

URRELLO, Antonio
1985-86 "*Ariel*: referencialidad y estrategia textual". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 10.3, 463-474.

ZALAZAR, Daniel E.
1984 "Las posiciones de Sarmiento frente al indio". *Revista Iberoamericana* 127, pp. 411-427.

Escritores caribeños

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis
1973 *Sab*. Ed. Mary Cruz. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

HOSTOS, Eugenio María de
1871 Discurso a la Sociedad "Amantes del Saber". *La Patria* 2 (1 de agosto): 3a.
1871 (autor probable). Editorial. *La Patria* 36 (miércoles, 13 de septiembre): 3a.
1939 *Obras completas*. 20 vol. La Habana: Cultural.
1988 *La Peregrinación de Bayoán*, v. I, t. I, de las *Obras completas (Edición crítica)*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.

MARTÍ, José
1963-1973 *Obras completas*, 27 vols. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

ORTIZ, Fernando
2002 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ed. Enrico Mario Santí. Madrid: Ediciones Cátedra.

VILLAVERDE, Cirilo
1973 *Cecilia Valdés: novela de costumbres cubanas*. Ed. Raimundo Lazo. México: Editorial Porrúa.

Fuentes secundarias: el Caribe

ABELLÁN, José Luis
1989 "La dimensión krauso positivista en Eugenio María de Hostos". *Cuadernos Americanos* 16, 58-66.

AINSA, Fernando
1989 "Hostos y la unidad de América Latina: raíces históricas de una utopía necesaria". *Cuadernos Americanos* 16, 67-88.

ALAZRAKI, Jaime
1965 "El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento". *Cuadernos Americanos* 140, 135-157.

ALBA-BUFFILL, Elio, ed.
1983 *José Martí ante la crítica actual*. Miami: University of Miami.

ARPINI, Adriana & Liliana GIORGIS
1991 "El Caribe: 'civilización' y 'barbarie' en Hostos y Martí". *Revista Interamericana de Bibliografía* 41.1, 49-62.

BARNET, Miguel
1986 "La novela testimonio. Socio-literatura". *Testimonio y literatura*. Eds. René Jara & Hernán Vidal. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 280-302.

COLÓN ZAYAS, Eliseo R.
1987 "La escritura ante la formación de la conciencia nacional: *La peregrinación de Bayoán*, de Eugenio María de Hostos". *Revista Iberoamericana* 140, 627-634.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto
1978 *Introducción a José Martí*. La Habana: Casa de las Américas.

FERRER CANALES, José
1965 "Hostos y Giner". *Asomante* 21.4, 7-28.

GONZÁLEZ, Aníbal
1991 "Los amos también callan: apuntes sobre literatura y esclavitud en el Puerto Rico del siglo XIX". *Contextos:*

Literatura y sociedad latinoamericanas del siglo XIX. Eds. Evelyn Picon Garfield & Ivan A. Schulman. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

GUERRA-CUNNINGHAM, Lucía
1989 "Feminismo e ideología liberal en el pensamiento de Eugenio María de Hostos". *Cuadernos Americanos* 16 (jul-ago): 139-150.

KNIGHT, Franklin W.
2003 "Blacks and the Forging of National identity in the Caribbean, 1840-1900", *Blacks, Coloureds and National Identity in Nineteenth-Century Latin America*. Ed. Nancy Priscilla Naro. London: Institute of Latin American Studies/University of London, 81-94.

LIZASO, Félix
1963 "Normas periodísticas de José Martí". *Revista Iberoamericana* 56, 227-249.

MASSUH, Víctor
1950 "Hostos y el positivismo hispanoamericano". *Cuadernos Americanos* 54.6 (nov-dic): 167-190.

ORIA, Tomás G.
1987 *Martí y el krausismo*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies.

TEJA, Ada María
1990 "El origen de la nacionalidad y su toma de conciencia en la obra juvenil de José Martí: Semantización de Cuba y España". *Revista Iberoamericana* 152-153 (jul.-dic.): 793-822.

VITIER, Cintio & Fina GARCÍA MARRUZ
1981 *Temas martianos*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

WARD, Thomas
1999 "*Sab*, Nature and the Nineteenth-Century Novel in Latin America". *Hispanófila* 126 (mayo): 25-40.
2001 "Four Days in November: The Peruvian Experience of Eugenio María de Hostos". *Revista de Estudios Hispánicos* (Río Piedras) 28.1-2, 89-104.

Escritores andinos

ARGUEDAS, José María
1972 *Páginas escogidas*. Lima: Editorial Universo.
1975 "Testimonio sobre preguntas de Sara Castro-Klarén". *Hispamérica* 10, 45-55.
1983 *Obras completas*. 5 tomos. Lima: Editorial Horizonte.
1989 *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.
1989 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ed. Ángel Rama. 5a. ed. México: Siglo XXI.

BARRIOS DE CHUNGARA, Domitila
1976 "*Si me permiten hablar...*", *Testimonio de Domitilia una mujer de las minas de Bolivia*. Ed. Moema Viezzer. México: Siglo XXI Editores.

DÁVILA, Tomás
1860 "Instrucción primaria". *Revista de Lima* 1, 588-596.

FUENTES, Hildebrando
1889 "Breves consideraciones sobre el comunismo incaico". *El Perú Ilustrado*, año II, semana II, núm. 92 (sábado, 9 de febrero): 924a-924b; y (sábado, 16 de febrero): 954a-955b.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco
1860 "La instrucción pública en el Perú". *Revista de Lima* 1, 268-275; 304-308; 365-375.

GONZÁLEZ PRADA, Alfredo
1946 *Redes para captar la nube.* Lima: Editorial PTCM.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel
1985-1989 *Obras.* 7 vols. Ed. Luis Alberto Sánchez. Lima: Ediciones Copé.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1986-1988 *Obras completas.* 20 tomos. Lima: Editorial Amauta.

MATTO DE TURNER, Clorinda
1890 *Bocetos al lápiz de americanos celebres.* Lima: Imprenta Bacigalupi.
1988 *Aves sin nido.* Lima: Peisa.
1893 *Leyendas y recortes.* Lima: "La Equitativa".
1902 *Boreales, miniaturas y porcelanas.* Buenos Aires: Juan A. Alsina.

NIEVES Y BUSTAMANTE, María
1947 *Jorge, el hijo del pueblo.* 2a. ed. Arequipa: Tip. Portugal.

O'CONNOR D'ARLACH, Tomás
1888 "El qquechua". *El Perú Ilustrado* 64 (28 de julio): 192a-193a.

PALMA, Ricardo
1955 Prólogo. *Tradiciones cuzqueñas* de Clorinda Matto de Turner. Cuzco: H.G. Rosas, x.
1883 *Tradiciones* [sexta serie]. Lima: Imprenta del Universo de Carlos Prince.
1949 *Epistolario.* 2 tomos. Lima: Editorial Cultura Antártica.
1996 *Tradiciones peruanas.* Eds. Julio Ortega y Flor María Rodríguez-Arenas. París: Ediciones UNESCO.

PARDO, Manuel
1860 "Estudios sobre la provincia de Jauja". *Revista de Lima* 1, 15-21, 56-61, 147-56, 199-206, 345-50, 393-99, 441-53.

SÁNCHEZ, Luis Alberto
1927 "Respuesta a José Carlos Mariátegui". *Mundial* (4 de marzo): 81.

RIVA-AGÜERO, José de la
1905 *Carácter de la literatura del Perú independiente.* Lima: Librería Francesca Científica Galland E. Rosay editor.
1962-1997 *Obras completas.* 14 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo & Carmen ESCALANTE GUTIÉRREZ
1977 *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Fuentes secundarias: la región andina

AULA PALMA
1999 *Discursos de Incorporación, 1998-1999.* Lima: Universidad Ricardo Palma.

BASADRE, Jorge
1978 *Perú: problema y posibilidad.* 2a. ed. Lima: Banco Internacional del Perú.
1979 "Introducción a los *7 ensayos*". En *7 ensayos/50 años en la historia.* Lima: Biblioteca Amauta.

BERG, Mary S.
1995 "Writing for Her Life: The Essays of Clorinda Matto de Turner". *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of the 19th and 20th Centuries.* Ed. Doris Meyer. Austin: University of Texas Press.
1997 "Clorinda Matto de Turner periodista y crítica". *Las desobedientes: mujeres de nuestra América.* Eds. Betty Osorio &

María Mercedes Jaramillo. Santafé de Bogotá: Panamericana Editorial, 147-159 .

2000 "Presencia y ausencia de Clorinda Matto de Turner en el panorama literario y editorial peruano". *Edición e interpretación de textos andinos*. Actas del Congreso Internacional. Eds. Ignacio Arellano & José Antonio Mazzotti. Navarra: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 211-229.

BONILLA, Heraclio

1985 "Guano y crisis en el Perú del XIX". En *Nueva historia general del Perú*. Cuarta edición. Lima: Mosca Azul Editores.

1988 "Etnía, religión y la cuestión nacional en el área andina". En *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*. Trad. Ana Freyre de Zavala. México: Instituto Indigenista Interamericano.

BUENO, Raúl

1998 "Heterogeneidad migrante y crisis del modelo radial de cultura". *Indigenismo hacía el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh: Biblioteca de América, IILI.

CASTRO, Juan E. de

2000 "Entre la revolución y la fantasía: la crítica literaria de José Carlos Mariátegui". *Revista de Estudios Hispánicos* 34.2 (mayo): 231-246.

CASTRO-KLARÉN, Sara

1989 *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana*. México: Premià.

2001-2002 "'Como chancho, cuando piensa': el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 26.1-2 (Otoño-Invierno): 25-39.

CORNEJO POLAR, Antonio

1989 *La novela peruana*. Lima: Editorial Horizonte.

1989 *Formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP.

1992 *Clorinda Matto de Turner, novelista*. Lima: Lluvia Editores.

1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.

1996 "*Aves sin nido* como alegoría nacional". Prólogo *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

1996 "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno". *Revista Iberoamericana* 176-177 (julio-diciembre): 837-844.

CORNEJO POLAR, Jorge

1993 *Intelectuales, artistas y Estado en el Perú del siglo XX*. Lima: Universidad de Lima.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio

1957 *La literatura política: de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México: Ediciones de Andrea.

1976 "El ensayo de Manuel González Prada". *Revista Iberoamericana* 42, 239-249.

1983 *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid: José Porrúa Turanzas.

DA CUNHA-GIABBAI, Gloria

1998 *El pensamiento de Marietta de Veintemilla*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador.

D'ALLEMAND, Patricia

1994 "Las contribuciones de Mariátegui a la crítica latinoamericana". *Thesaurus* 49.3 (sep.-dic.): 449-490.

DELHOM, Joël
1997 "Ambiguïtés de la question raciale dans les essais de Manuel González Prada". En *Les Noirs et le discours identitaire latino-américain/Los Negros y el discurso identitario latinoamericano.* Perpignan, CRILAUP-Presses Universitaires de Perpignan, 13-39.

DENEGRI, Francisca
1996 *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú.* Lima: Flora Tristán/Instituto de Estudios Peruanos.

DÍAZ CABALLERO, Jesús
1996 "Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años 70". *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar.* Eds. José Antonio Mazzotti & U. Juan Zevallos Aguilar. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 339-363.

FERNÁNDEZ, Christian
2000 "The Death of the Author in *El zorro de arriba y el zorro de abajo*". En *The Fox from Up Above and the Fox from Down Below.* Ed. Julio Ortega. Pittsburgh: University of Pittsburgh, UNESCO, Colección Archivos.

FERRARI, Américo
1997 "La crítica literaria en la obra de José Carlos Mariátegui". *Hispamérica* 76/77, 5-17.

FORGUES, Roland
1998 "Vallejo, Mariátegui y Arguedas: La palabra que se inventa y nos inventa cada día". *Encuentro Internacional de Peruanistas.* Tomo 2 de 2. *Estado de los estudios históricos-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX.* Lima: UNESCO - Universidad de Lima - Fondo de Cultura Económica.

FOX-LOCKERT, Lucía
1981 "Contexto político, situación del indio y crítica a la Iglesia de Clorinda Matto de Turner". *Texto/contexto en la literatura iberoamericana: Memoria del XIX Congreso.* Eds. Keith McDuffie y Alfredo Roggiano. Madrid: XIX Congreso IILI, 89-93.

GARCÍA SALVATTECCI, Hugo
El pensamiento de González Prada. Lima: Editorial Arica, s./f.

GOOTENBERG, Paul
1991 "Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions". *Latin American Research Review* 26.3, 109-157.

HANDELSMAN, Michael H.
1978 *Amazonas y artistas: un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana.* 2 tomos. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

HIGGINS, James
1987 *A History of Peruvian Literature.* Liverpool: Francis Carnes.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo
1979 "Mariátegui y el movimiento campesino". *7 ensayos/50 años en la historia.* Lima: Biblioteca Amauta.
1984 *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina.* Lima: Tarea.

KALIMAN, Ricardo J.
1995 "Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes centromeridionales". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (Segundo semestre de): 87-99.

KLARÉN, Peter F.
1986 "The Origins of Modern Peru, 1880-1930". En *The Cambridge History of Latin America.* Ed. Leslie Bethel. Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 612-616.

KRISTAL, Efraín
1991 *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Tr. Miryam Larrea & Maruja Martínez. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

KUSHNER, Eve
2001 "Japanese-Peruvians: Reviled and Respected: The Paradoxical Place of Peru's Nikkei". *NACLA: Report on the Americas* 35.2 (September-October): 29-32.

LÓPEZ LENCI, Yazmín
1999 *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú*. Lima: Editorial Horizonte.

LUNA VEGA, Ricardo
1989 *José Carlos Mariátegui: ensayo biográfico*. Lima: Editorial Horizonte.

MELIS, Antonio
1980 "Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui". *Mariátegui y la literatura*. Ed. Ricardo Luna Vegas. Lima: Biblioteca Amauta.

MONTIEL, Edgar
1979 "Presencia de Mariátegui en la ciencia social de América Latina". En *7 ensayos/50 años en la historia*. Lima: Amauta.

NÚÑEZ, Estuardo
1942 "La poesía de Manuel González Prada". *Revista Iberoamericana* 10, 295-299.
1989 *La imagen del mundo en la literatura peruana*. 2a. ed. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

ORRILLO, Winston
1989 *Literatura, inteligencia y revolución: Martí/Mariátegui*. Lima: Causachun.

ORTEGA, Julio
1971 *Figuración de la persona*. Barcelona: Edhasa.
1978 *La cultura peruana*. México: Fondo de Cultura Económica.
1988 *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura*. México: Fondo de Cultura Económica.
1996 "Las *Tradiciones peruanas* y el proceso cultural del XIX hispanoamericano". En Ricardo Palma. *Tradiciones peruanas*. Eds. Julio Ortega y Flor María Rodríguez-Arenas. Nanterre: Colección Archivos ALLCA XX.

OSSIO, Juan M.
1992 *Los indios del Perú*. Madrid: Fundación Mapfre.

PACHECO VÉLEZ, César
1993 *Ensayos de simpatía. Sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX*. Lima: Universidad del Pacífico.

PORTUGAL, Ana María
1999 "El periodismo militante de Clorinda Matto de Turner". *Mujeres y género en la historia del Perú*. Ed. Margarita Zegarra. Lima: CENDOC.

REISZ, Susana
1992 "When Women Speak of Indians and other *minor* themesY Clorinda Matto's *Aves sin nido*: an Early Peruvian Feminist Voice". *Renaissance and Modern Studies* 35, 75-94.

RODRÍGUEZ CHÁVEZ, Iván
1977 *Manuel González Prada en el debate de la educación nacional*. Lima: Universidad Particular Inca Garcilaso de la Vega.

RODRÍGUEZ REA, Miguel Angel
2002 *La literatura peruana en debate: 1905-1928*. 2a. ed. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1992 *Historia del Tahuantinsuyo.* 4a. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SALAZAR BONDY, Augusto
1967 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* 2 tomos. Lima: Francisco Moncloa Editores.

SÁNCHEZ, Luis Alberto
1976 *Mito y realidad de González Prada.* Lima: P. L. Villanueva.
1986 *Nuestras vidas son los ríos: historia y leyenda de los González Prada.* 2a. ed. Lima: Fundación del Banco de Comercio.

SANDERS, Karen
1997 *Nación y tradición: cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930.* Lima: Fondo de Cultura Económica - Pontificia Universidad Católica del Perú.

STEWARD, Watt
1970 *Chinese Bondage in Peru: A History of the Chinese Coolie in Peru, 1849-1874.* Westport: Greenwood Press.

TAUZIN CASTELLANOS, Isabelle
1998 "La vida literaria limeña y el papel de Manuel González Prada entre 1885 y 1889". *Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios históricos-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX.* Tomo 2 de 2. Lima: UNESCO, Fondo de Cultura Económica - Universidad de Lima.
1999 *Las Tradiciones Peruanas de Ricardo Palma: claves de una coherencia.* Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.

UNRUH, Vicky
1989 "Mariátegui's Aesthetic Thought: A Critical Reading of the Avant-Gardes". *Latin American Research Review* 24.3, 45-69.

VALLIÈRES, María Gladys
1996 "El lugar de José María Arguedas en la evolución del indigenismo literario". *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar.* Eds. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 365-377.

VARGAS LLOSA, Mario
1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

WARD, Thomas
1988 Serie bibliográfica: "Manuel González Prada", *Inti: Revista de Literatura Hispánica* 28, 209-221.
2001 *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada.* Edición peruana. Lima: Editorial Horizonte/Universidad Ricardo Palma.

Escritores mexicanos y centroamericanos

ALEGRÍA, Claribel & D.J. FLAKOLL
1983 *No me agarran viva: la mujer salvadoreña en la lucha.* México: Serie Popular Era.

BELLI, Gioconda
2001 *La mujer habitada.* 10a. ed. Madrid: Salamandra.

BURGOS, Elizabeth, ed.
1992 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* 8a. ed. México: Siglo XXI Editores.

CABEZAS, Omar
1990 *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde.* 8a. ed México: Siglo XXI Editores.

CASTELLANOS, Rosario
1992 *Mujer que sabe latín.* México: Fondo de Cultura Económica - Secretaría de Educación Pública.

DARÍO, Rubén
1987 *Poesías completas.* 2 vols. Buenos Aires: Editorial Claridad.
1961 *Cuentos y poesías.* Ed. C. García Prada. Madrid: Biblioteca de Autores Hispanoamericanos.
1987 *El viaje a Nicaragua e intermezzo tropical.* Managua: Nueva Nicaragua.

PAZ, Octavio
1959 *El laberinto de la soledad.* México: Fondo de Cultura Económica.
1970 *Posdata.* México: Siglo XXI Editores.
1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe.* Barcelona: Seix Barral.

SIERRA, Justo
1986 *Evolución política del pueblo mexicano.* Ed. Alfonso Reyes. México: Editorial Porrúa.

VASCONCELOS, José
1948 *La raza cósmica.* 9a. ed. México: Espasa Calpe Mexicana.

Fuentes secundarias: Mesoamérica

AGUILAR MORA, Jorge
1978 *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz.* México: Era.

AHERN, Maureen
1988 "Introduction". *A Rosario Castellanos Reader.* Ed. Maureen Ahern. Austin: University of Texas Press, xii-xix.

BEVERLEY, John & Marc ZIMMERMAN
1990 *Literature and Politics in the Central American Revolutions.* Austin: University of Texas Press.

CASTILLO, Debra A.
1997 "Rosario Castellanos: ceniza sin Rostro". *Las desobedientes: mujeres de nuestra América.* Eds. Betty Osorio y María Mercedes Jaramillo (Bogotá: Panamericana Editorial, 395-424.
2003 "Finding Feminisms". *Narrativa Femenina en América Latina: Prácticas y Perspectivas Teóricas.* Ed. Sara Castro-Klarén (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert): 351-374.

CHILES, Frances
1987 *Octavio Paz. The Mythic Dimension.* New York/Bern: Peter Lang.

CHOMSKY, Noam. & Heinz DIETERICH
1999 "Mexico: Between NAFTA and the Zapatistas". En *Latin America. From Colonization to Globalization.* Melbourne: Ocean Press.

CRAFT, Linda
1997 *Novels of Testimony and Resistance from Central America.* Gainesville: University Press of Florida.

CYPESS, Sandra Messinger
1991 *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth.* Austin: University of Texas Press.

KNIGHT, Alan
1990 "Racism, Revolution, and 'Indigenismo': Mexico, 1910-1940". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940.* Austin: University of Texas Press.

LAFEBRE, Walter
1993 *Inevitable Revolutions: The United States in Central America.* New York: Norton Books.

MCINNIS, Judy
1994 "Octavio Paz: La Malinche as Symbol of Illegitimacy and Betrayal". *MACLAS: Latin American Essays* VII, 51-62.

MILLER, Beth
1998 "Women and Feminism in the Works of Rosario Castellanos". *Feminist Criticism: Essays on Theory, Poetry and Prose.* Eds. Cheryl L. Brown & Karen Olsen. Metuchen: Scarecrow Press, 198-210.

PREVOST, Gary & Harry E. VANDEN, eds.
1997 *The Undermining of the Sandinista Revolution.* New York: St Martin's Press.

ROBINSON, William I.
2004 "The New Right and the End of National Liberation". *NACLA* 37.6 (May-June): 15-20.

RODRÍGUEZ, Ileana
1982 "Organizaciones populares y literatura testimonial: los años treinta en Nicaragua y El Salvador". *Literatures in Transition: The Many Voices of the Caribbean Area.* Ed. Rose S. Minc. Gaithersburg: Montclair State College & Ediciones Hispamérica.

RODRÍGUEZ-PERALTA, Phyllis
1977 "Images of Women in Rosario Castellanos Prose". *Latin American Literary Review* 7, 68-80.

SÁENZ, Mario
1997 "Rigoberta Menchú Tum: 'A quien muy pronto le nació la conciencia'". *Las desobedientes.* Eds. Betty Osorio y María Mercedes Jaramillo. Santafé de Bogotá: Panamericana.

STEELE, Cynthia
1989 "The Other Within: Class and Ethnicity as Difference in Mexican Women's Literature". *Cultural and Historical Grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism*, ed. Hernán Vidal. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 297-328.

STOLL, David.
1999 *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans.* Boulder: Westview Press.

VALDÉS, María Elena de
1996 "The Discourse of the Other: *Testimonio* and the Fiction of the Maya". *Bulletin of Hispanic Studies* 78, 79-90.

Escritores estadounidenses

ANZALDÚA, Gloria
1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.* San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

BAKER, Jr., Houston A.
1982 *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave.* New York: Penguin Books.

BLOOM, Allan
1987 *The Closing of the American Mind.* NY: Simon & Schuster.

COOPER, James Fenimore
1956 *The American Democrat.* Third edition. New York: Vintage.
1962 *The Last of the Mohicans.* New York: Signet Modern Classics.
1963 *The Deerslayer.* New York: Signet Classic.

HALEY, Alex
1964 *The Autobiography of Malcolm X.* New York: Ballantine Books.

KING, Martin Luther
1986 *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* Ed. James M. Washington. San Francisco: Harper Collins.

MORRISON, Toni
1990 *Beloved.* New York: Plume/Penguin, 1998. En Latinoamérica, como acto de rebeldía, se ha dado la práctica de invertir los símbolos. Richard Jackson comenta esta práctica en varios autores como en Carlos Guillermo Wilson cuando los blancos se convierten en animales. Véase Richard L. Jackson, "Remembering the 'Disremembered': Modern Black Writers and Slavery in Latin America", *Callaloo* 13.1 (Winter), pp. 131-144

TATUM, Beverly Daniel
1997 *Why Are All the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria?* USA: Basic Books.

WEST, Cornel
1994 *Race Matters.* New York: Vintage Books.

Fuentes secundarias: Los Estados Unidos

BLEA, Irene I.
1997 *U.S. Chicanas and Latinas Within a Global Context: Women of Color at the Fourth World Women's Conference.* Westport: Praeger.

COLLINS, Patricia
1991 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* New York: Routledge.

FORBES, Jack D.
1973 *Aztecas del Norte: The Chicanos of Aztlán.* Greenwich: Fawcett Publications.

GONZÁLEZ, María C.
1996 *Contemporary Mexican-American Women Novelists: Toward a Feminist Identity.* New York: Bern: Peter Lang.

JACKSON, Richard L.
1990 "Remembering the 'Disremembered': Modern Black Writers and Slavery in Latin America". *Callaloo* 13.1 (Winter): 131-144.

LÓPEZ, Ian F.
1996 Haney. *White by Law, The Legal Construction of Race.* New York: New York University Press.

MCINTOSH, Peggy
1988 "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies". *Working Paper Series* 189.

TAYLOR, Charles
1994 "The Politics of Recognition". *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.

Fuentes generales, teóricas y críticas

ACHING, Gerard
1997 *The Politics of Spanish American "Modernismo": By Exquisite Design*. Cambridge: Cambridge University Press.

ALONSO, Carlos J.
1990 *The Spanish American Regional Novel, Modernity and Autochthony*. Cambridge: Cambridge University Press.

ANDERSON, Benedict
1991 *Imagined Communities*. Revised Edition. London: Verso.

ANDERSON IMBERT, Enrique
1994 "Modernidad y Posmodernidad". *Alba de América* 12, 127 139.

APPIAH, Kwame Anthony
1991 "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" *Critical Inquiry* 17 (Winter): 336-357.

ARONNA, Michael
1999 *'Pueblos Enfermos'*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

BENÍTEZ, José A.
1986 *El pensamiento revolucionario de hombres de Nuestra América*. La Habana: Editora Política.

BEVERLEY, John
1991 "'Through All Things Modern': Second Thoughts on Testimonio". *boundary* 2 18: 2, 1-21.
1993 *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota.

BUENO, Raúl
1998 "Heterogeneidad migrante y crisis del modelo radial de cultura". En *Indigenismo hacia el fin del milenio*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh: Biblioteca de América [IILI], 253-268.

CASTRO, Juan E. de
2002 *Mestizo Nations: Culture, Race, and Conformity in Latin American Literature*. Tucson: The University of Arizona Press.

CASTRO-KLARÉN, Sara
1989 "The Novelness of a Possible Poetics for Women". *Cultural and Historical Grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism*. Ed. Hernán Vidal. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures.
1999 "Mimicry Revisited: Latin America, post-Colonial Theory and the Location of Knowledge". *El debate de la post-colonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Eds. Alfonso de Toro & Fernando de Toro. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

CHABOD, Federico
1987 *La idea de nación*. Trad. Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica.

CHOMSKY, Noam
1987 *On Power and Ideology: The Managua Lectures*. Boston: South End Press.
1992 *Año 501: La conquista continúa*. Barcelona: Libertarias Prodhufi.
1994 *World Orders Old and New*. New York: Columbia University Press.

DASENBROCK, Reed Way
1991 "The Multicultural West". *Dissent* (Fall): 550-5.

DENT, David. W.
1999 *The Legacy of the Monroe Doctrine.* Westport: Greenwood Press.

DIRLIK, Arif
1994 "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry* 20 (Winter): 328-56.

FOX-LOCKERT, Lucía
1979 *Women Novelists in Spain and Spanish America.* Metuchen: The Scarecrow Press.

FRANCO, Jean
1999 *Critical Passions.* Eds. Mary Louise Pratt & Kathleen Newman. Durham: Duke University Press.

GADAMER, Hans-Georg
1989 *Truth and Method.* Second Edition. Trad. Joel Weinsheimer Donald G. Marshall. New York: Crossroad.

GONZÁLEZ, Aníbal
1983 *La crónica modernista hispanoamericana.* Madrid: Editorial José Porrúa.
1993 *Journalism and the Development of Spanish American Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto
1985 *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature.* Austin: University of Texas Press.

GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis
1982 "Pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo". *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española.* Ed. Antonio Heredia Soriano. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 155 172.

GRASS, Roland
1982 "The Symbolist Mode in the Spanish American *Modernista* Novel, 1885-1924". En *The Symbolist Movement in the Literature of European Langauges.* Ed. Anna Balakian. Budapest: Akadémiai Kiadó, 229-252.

JAMESON, Fredric
1993 *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism.* Duram: Duke University Press.

HOBSBAWM, E. J.
1992 *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality.* Second edition. Cambridge: University of Cambridge Press.

HUTCHEON, Linda
2002 "Rethinking the National Model". En *Rethinking Literary History: A Dialogue in Theory.* Eds. Linda Hutcheon & Mario J. Valdés. Oxford: Oxford University Press, 3-49.

KLOR DE ALVA, J. Jorge
1992 "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages". *Colonial Latin American Review* 1.1-2, 3-24.

KOHN, Hans
1955 *Nationalism, Its Meaning and History.* Princeton: D. Van Nostrand Company.

LIENHARD, Martín
1992 *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988.* Lima: Editorial Horizonte.

LINDSTROM, Naomi
1994 *Twentieth-Century Spanish American Fiction.* Austin: University of Texas Press.

1998 *The Social Conscience of Latin American Writing*. Austin: University of Texas Press.

LODATO, Rosemary C.
1999 *Beyond the Glitter: The Language of Gems in Modernista Writers Rubén Darío, Ramón del Valle-Inclán, and José Asunción Silva*. Lewisburg/London: Bucknell University Press/Associated University Presses.

LOGAN, Kathleen
1997 "Personal Testimony: Latin American Women Telling Their Lives". *Latin American Research Review* 32.1, 199-211.

MARTING, Diane E.
1990 ed. *Spanish American Women Writers: A Bio-Bibliographical Source Book*. New York: Greenwood Press.

MEAD, Jr., Robert G.
1959 *Temas hispanoamericanos*. México: Ediciones de Andrea.

1967 *Perspectivas interamericanas: literatura y libertad*. Nueva York: Las Américas Publishing Co.

MELÉNDEZ, Concha
1970 *Obras completas*. 3 vols. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

MIGNOLO, Walter D.
1995 "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana* 170-171 (ene-jun): 26-39.
2000 *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

MORAÑA, Mabel
1998 "Indigenismo y globalización". *Indigenismo hacia el fin del mundo. Homenaje al Antonio Cornejo Polar*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh: Biblioteca de América.

MOREIRAS, Alberto
2001 *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

PÉREZ, Alberto Julián
1992 *La poética de Rubén Darío: crisis post-romántica y modelos literarios modernistas*. Madrid: Orígenes.

PRATT, Mary Louise
1993 "Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 38, 51-62.
1995 "La heterogeneidad y el pánico de la teoría". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42, 21-27

RAMA, Ángel
1984 *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

RAMOS, Julio
1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina, Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

RAO, Arati
1995 "The Politics of Gender and Culture in International Human Rights Discourse". *Woman's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. Eds. Julie Peters & Andrea Wolper. New York: Routledge.

RIVERA-RODAS, Oscar
1988 *La poesía hispanoamericana del siglo XIX (Del romanticismo al modernismo)*. Madrid: Alhambra.

RODRÍGUEZ, Ileana, ed.
2001 *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.

REFERENCIAS ABREVIADAS A LAS OBRAS AQUÍ ESTUDIADAS

SÁNCHEZ, Luis Alberto
1973 *Balance y liquidación del novecientos*. Lima: Editorial Universo.

SARABIA, Rosa
1997 *Poetas de la palabra hablada: un estudio de la poesía hispanoamericana contemporánea*. Londres: Tamesis.

SCHMIDT, Friedhelm
2000 "Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿Paradigmas para las literaturas poscoloniales?" *Revista Iberoamericana* 190, 175-185.

SCHULMAN, Iván
1969 *Martí, Darío y el modernismo*. Madrid: Editorial Gredos.

SKLODOWSKA, Elzbieta
1992 *Testimonio hispanoamericano, historia, teoría, poética*. New York: Bern: Peter Lang.

SMITH, Anthony
1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers, LTD.
1991 *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.

SOMMER, Doris
1991 *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.

"*LM*":	*La montaña es algo más que una estepa verde* de Omar Cabezas
"*LYR*"	*Leyendas y recortes* de Clorinda Matto de Turner
"*LS*"	*Laberinto de la soledad* de Octavio Paz
"*ML*"	*Me llamo Rigobeta Menchú*
"*MSL*"	*Mujer que sabe latín* de Rosario Castellanos
"*P*"	*Peregrinación de Bayoán* de Eugenio María de Hostos
"*RM*"	*Race Matters* de Cornel West
"*RP*"	*Radiografía de la pampa* de Martínez Estrada
"*RT*"	*República de Traplanda* de Marco Denevi
"*SE*"	*7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui.
"*SJ*"	*Sor Juana o las trampas en la fe* de Octavio Paz
"*W*"	*Why all the Black Kids* de Beverly Daniel Tatum
"*X*"	*The Autobiography of Malcolm X*

La resistencia cultural:
la nación en el ensayo de las Américas

se terminó de imprimir en el mes de diciembre del 2004
en los talleres de Servicio Copias Gráficas S.A. (RUC 20100699126)
Jr. Jorge Chávez 1059, Telefax: 424-9693, Lima 5 - Perú

Erratas en *La resistencia cultural*
de
Thomas Ward

NOTA: En la solapa anterior del texto aparecen una serie de palabras separadas mediante el guión incorrectamente. Del mismo modo, a lo largo del libro el lector encontrará la conjunción "y" erróneamente cuando debe ser "e". Estas aclaraciones no figuran en la fe de erratas.

Página	Párrafo	Línea	Dice	Debe decir
13	2	5	puede	puedan
15	2	4	cien	ciento
15	2	11	luego a sus	luego sus
16	1	2	ganó su fama	ganó fama
18	1	5-6	con el Arguedas	con Arguedas
18	2	1	política	político
19	1	7	era	eran
19	2	5	es izquierda	es de la izquierda
23	1	3	volverse	volver
27	2	10	Callo	Callao
28	2	13	Dvoľák	Dvořák
28	2	13	Janá...ek	Janáček
47	1	1	consideremos	consideraremos
47	1	11	como	cómo
51	2	7	se le surge	le surge
60	1	10	Cestar	—estar
64	1	5	insertar	insertara
66	1	11	la cívica	lo cívico
68	3	2	Ccomo hemos mostradoC	—como hemos mostrado —
70	2	4	mientas	mientras
85	1	11	se divergen	divergen
97	1	7	da cuente	dé cuenta
97	2	4	valor de la	valor de buscarla
99	2	7	fundamentales	fundamentalmente
102	1	8	de los en	de los de
110	2	7	Cmarién	—Marién
138	3	6	criollosY	criollos...
144	2	1	conjuntara	coyuntura
146	3	3	Aen esta	"en esta
149	1	5	Cde acuerdo	—de acuerdo
149	1	6	en la naturalezaC	en la naturaleza —
150	2	10	respetivas	respectivas
169	1	10	Clos cuales,	—los cuales,
171	3	4	inclina	se inclina
174	1	6	fueen	fue en
175	2	7	pronuncia	se pronuncia
186	2	8	surgiendo	sugiriendo
195	2	2	Yen el comercio,	...en el comercio,
196	1	17	"el trabajoY	"el trabajo...
220	1	2	llevarse	llevar
225	1	4	engañarse	engañar
225	2	12	por el mayor	para el mayor

DE PRÓXIMA APARICIÓN

ARMANDO CALMET LUNA
Manual de navegación por Internet

RAÚL CHANAMÉ ORBE
Diccionario jurídico moderno

JOSÉ FLORES BARBOZA
El estudio de casos. Una estrategia didáctica siempre vigente

GERARDO GONZALES AMANCIO
Electromagnetismo II

RICARDO PALMA
Epistolario general. Vol. I (1846-1891)

ROY L. TANNER
La ironía en las Tradiciones peruanas de Ricardo Palma

CARLOS THORNE
Cuentos completos

UNIVERSIDAD RICARDO PALMA
EDITORIAL UNIVERSITARIA
Av. Benavides 5440, Lima 33
Telefax 275-3070, y Tlf. 2750450, Anexo 284.
E-mail: editorial@urp.edu.pe

Erratas en *La resistencia cultural*
de
Thomas Ward

NOTA: En la solapa anterior del texto aparecen una serie de palabras separadas mediante el guión incorrectamente. Del mismo modo, a lo largo del libro el lector encontrará la conjunción "y" erróneamente cuando debe ser "e". Estas aclaraciones no figuran en la fe de erratas.

Página	Párrafo	Línea	Dice	Debe decir
13	2	5	puede	puedan
15	2	4	cien	ciento
15	2	11	luego a sus	luego sus
16	1	2	ganó su fama	ganó fama
18	1	5-6	con el Arguedas	con Arguedas
18	2	1	política	político
19	1	7	era	eran
19	2	5	es izquierda	es de la izquierda
23	1	3	volverse	volver
27	2	10	Callo	Callao
28	2	13	Dvoíák	Dvořák
28	2	13	Janá...ek	Janáček
47	1	1	consideremos	consideraremos
47	1	11	como	cómo
51	2	7	se le surge	le surge
60	1	10	Cestar	—estar
64	1	5	insertar	insertara
66	1	11	la cívica	lo cívico
68	3	2	Ccomo hemos mostradoC	—como hemos mostrado —
70	2	4	mientas	mientras
85	1	11	se divergen	divergen
97	1	7	da cuente	dé cuenta
97	2	4	valor de la	valor de buscarla
99	2	7	fundamentales	fundamentalmente
102	1	8	de los en	de los de
110	2	7	Cmarién	—Marién
138	3	6	criollosY	criollos...
144	2	1	conjuntara	coyuntura
146	3	3	Aen esta	"en esta
149	1	5	Cde acuerdo	—de acuerdo
149	1	6	en la naturalezaC	en la naturaleza —
150	2	10	respetivas	respectivas
169	1	10	Clos cuales,	—los cuales,
171	3	4	inclina	se inclina
174	1	6	fueen	fue en
175	2	7	pronuncia	se pronuncia
186	2	8	surgiendo	sugiriendo
195	2	2	Yen el comercio,	...en el comercio,
196	1	17	"el trabajoY	"el trabajo...
220	1	2	llevarse	llevar
225	1	4	engañarse	engañar
225	2	12	por el mayor	para el mayor